امرالله صلحی
۸۷/۵/۲

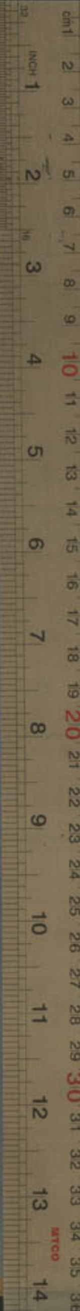
...ابخانهٔ
...س شورای
...لامی
۱۹...

حاشیه شرح مواقف

محمد زاهد بن محمد اسلم الحسینی الهروی

۱۹۰۴۳
۲۱۰۲۰۸





کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

کتاب حاشیه شرح مواقف

مؤلف زاهد بن اسلم هروی

مترجم

شمارهٔ قفسه ۱۹۰۴۳

شمارهٔ ثبت کتاب ۲۱۰۲۰۸

خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۹۰۴۳

حاشیه شرح مواقف

محمد زاهد بن محمد اسلم الحسینی الهروی

۱۹۰۴۳

۲۱۰۲۰۸



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

کتاب حاشیه شرح مواقف

مؤلف زاهد بن اسلم هروی

مترجم

شمارهٔ قفسه ۱۹۰۴۳

شماره ثبت کتاب ۲۱۰۲۰۸

خطی

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

۱۹۰۴۳

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من قصرت عن وصف كماله السنة العلماء الاعلام وضعفت عن التطرق الى ساحت جلاله اجنحة العقول والاوهام ثبت قدام ادراكنا في مواقف الكلام ووفقنا لتشييد قواعد عقائد الاسلام ونصلي على افضل الرسل سيد الانام محمد الهادي باقرب الطرق الى دار السلام وعلى اله البررة الكرام وصحبه الطيبة العظام ما تقاربت الصحف بالاقلام وتعاقب الانوار والظلام **وبعد** فيقول العبد الضعيف المحتاج الى رحمة ربه الغني القوي محمد زاهد بن محمد اسلم الحسيني الهروي هذه حواش معلقة على فن الامور العامة من شرح المواقف اودعت في درج عباراتها لالي التحقيقات يتزين بها اذان الاذهان وخدرت في استار اشاراتها نفائس عرائس لم يطمثهن انس قبلي ولا جان خدمت بها حضرت من نصر الملة والدين وقفا على اثار سيد المرسلين جاهد في سبيل الله سبحانه وتعالى حق الجهاد وقطع كما ينبغي دابر الكفر والشرك والالحاد الذي يخضع دون سرادقات جلاله جباه السلاطين ويكتحل من تراب ساحت كماله اعيان الخواقين يقتبس من نير جماله شمس الضحى ويستنير من انوار كماله بدر الدجى قد سطعت الافاق بانوار عدله واحسانه واشرقت الانفس باثار فضله وامتنانه ايدت عساكره

بالجنود القدسية الملكية وفطرت على نصرته النفوس العلوية الفلكية تاد بين الراسخ سنانه يمنع ياجوج الطغيان وعدله الثاقب بتر يزيل ظلمة العدوان سيفه مرات ينطبع فيها صور الفتح والظفر ورمحه صعدة تذهب الكلف من وجه القمر العلم مصباح يتوقد من زيت الحلم والعقل مشكوة يقتبس من سراج فضله الجسيم السلطان الاعظم والخاقان الاكرم اسلام شاه اللغا محمد اورنك زيب شاه جهاد غازي لا زالت رايات سلطنته مقارنة لايات الفتح والظفر واثاره الصائبة مطابقة لمجاري القضاء والقدر اللهم كما وهبت له في النشاة الاولى ملكا لا ينبغي لاحد من بعده انك انت الوهاب فكذلك ارزقه في النشاة الاخرى السعادة القصوى وحسن المئاب انك على كل شيء قدير وبالاجابة جدير **قوله** ما لا يختص اه انت تعلم ان المتبادر منه ان الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض محمولات عليها لا انها موضوعات لها فالوجود والامكان وغيرهما مما يبحث عنه ههنا كذلك على ما سيشير اليه وما اشتهر ان الكثرة نفس الكم المنفصل على تقدير نفي الجزء الصوري عنه فليس بشيء لانه على ذلك التقدير وحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية والكثرة وحدات مخصصة كما ستحققه ان شاء الله تعالى وبهذا يندفع ان هذا التعريف يصدق على الكم المطلق والكم المنفصل والكم المتصل والكيف فانها يتحقق في الجوهر والعرض وعلى العلم والقدرة وسائر الصفات السبعة فانها توجد في الواجب والجوهر وربما يجاب عنه بان كونها من الامور العامة لا يقتضي ان يبحث عنها لجواز ان لا يتعلق غرض علمي بالبحث عنها على وجه العموم وتحقيقه ان في الامور العامة يبحث عن احوال اقسام الموجود على وجه العموم اي من حيث شمولها لاقسام الموجود وتحققها فيها لا من حيث انفسها من غير تخصيصها بقسم دون قسم فلا بد ههنا من تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التي تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني كالعلم والكم ونحوهما لا يبحث عنها ههنا بل في الامور الخاصة كما ان الامور التي لم يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنيين كالمعلومية والمقدورية

ونظائرهما لايبحث عنها اصلا لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة ثم اعلم انه لو جعل هذا

التعريف تعريفا لفظيا لسهل لامر فان التعريف اللفظي يجوز بالاعم **قوله** فان كل موجود آه

هذا على سبيل التبرع فان الامور العامة لا يجب ان يتحقق في جميع افراد الثلاثة او الاثنين و

الا لخرج الامكان ونظائره اذ ما من كل الا وبعض افراده ممتنع وتخصيص الافراد بالموجودة تكلفا

قوله عند القائل آه وذلك لانه يطلق الماهية على الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص

وعلى التعين بعد الابهام اطلاقا غالبا ولا يخفى ان الاعتبار الابهام وعدم اعتبار الوجود و

التشخص وعلى التعين لا يمكن على تقدير عينية التشخص والوجود وممكن على تقدير غيريتهما

قوله فعلى هذا آه ان كان المراد بالعدم العدم المطلق اى سلب الوجود المطلق وبالامتناع ضرورته

مطلقة او ناشية عن الغير فهما ليسا من الامور العامة الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت للموجود

من الامور العامة كان الاحوال الثابتة له بالفعل منها وان كان المراد بالعدم مطلق العدم اى

سلب مطلق الوجود وبالامتناع ضرورته ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير فهما من الامور

العامة الا ان يقع المتبادر مما لا يختص بقسم ان يختص بالمقسم لكن يخرج حينئذ الامكان

الا ان يثبت ان كل ممكن موجود ولو في الاذهان العالية ثم يمكن ان يقع الماهية سواء كانت

جوهرية او عرضية هي في مرتبة الذات ليست الا هي يجب سلب الوجود عنها من حيث هي في

تلك المرتبة يصدق سلب الوجود عنها بالضرورة سلبا بسيطا وهو معنى صدق العدم و

الامتناع فيكون العدم والامتناع من الامور الشاملة للجوهر والعرض وفيه نظر لان

الكلام في عدم الشيء في نفسه لا في العدم الرابطي والجواب ان عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة

البسيطة كان الوجود المقابل له في القوة الموجبة المحصلة فذلك العدم رابطي في العنوان

والحكاية دون المعنون والمحكي عنه فتدبر ثم القدم مطلقا ليس من الامور العامة

لاختصاصه بالواجب عند اهل الحق ومن اثبت الصفات الزائدة لا يقول بجزئيتها

فتامل **قوله** وقد يقال آه فيه ان المراد بقوله هو على ما يقابله متناولا له مع مقابل واحد كما

يدل عليه قوله ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي مع ان كلا من الامكان والوجوب

والامتناع مع مقابل واحد لا يتناول لجميع المفهومات **قوله** اذ قد اوردنا آه فيه اشارة الى

ان الامور العامة محمولات المسائل كان الخاصة كذلك فكانت الامور العامة مشتقات لان

الحمل المعتبر في المسائل هو حمل المواطاة والمبادي لا تصلح له ولا يخفى انه حينئذ يكون موضوع

فن الامور العامة محمولات المسائل والحق ان المبادي والمشتقات كليهما امور عامة لان المتبادر

من التناول الماخوذ في تعريفها ضمنا او صريحا مطلق الحمل وما يبحث عنه يحتمل الامرين والظ

هو الاول وعبارات بعضهم تدل على الثاني **قوله** فلابد لها آه تتمة ان العام مقدم على الخاص

طبعا فقدم هذا الباب ليوافق الوضع الطبع **قوله** لاشتمالها آه كانه اراد انه يحصل من

معرفة معروضات الامور العامة معرفتها فالاولى ان يذكر تقسيم المعلوم الى معروضات طائفة

منها في مقدمة مباحثها ولا يتوهم منه كون المبادي امورا عامة لان معروضاتها ليست

نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه **قوله** اى ما من شانه فتر المعلوم بذلك

مع ان المعلوم الله تعالى معلوم بالفعل ليوافق ما ذكره المص في تقسيم الحكماء واراد بالعلم العلم

بوجه ما فالمعلوم يشمل المعدوم الذي لا كنه له **قوله** اما ان لا يكون آه قدم العدمي

على الوجودي نظرا الى تقدم العدم على الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات

عند الحكماء وبالزمان عند المتكلمين والمسبوقية الاولى عبارة عن الحدوث الذاتي و

المسبوقية الثانية عبارة عن الحدوث الزماني كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى

قوله اى له تحقق تبعا له وذلك بان يكون الغير واسطة في العروض لا في الثبوت والا

يلزم ان يكون الاحوال اعراضا ولا يرد عليه انه يصدق على السلوب لكونها متحققة بواسطة

موصوفاتها والواسطة في العروض اذ لهم ان يقولوا ان فيها سلب القيام بها لا قيام السلب بها

واطلاق الصفات عليها على سبيل المجاز مع ان ذلك ليس مقام التعريف ثم لا يخفى ان الوجود

عندهم حال فكان عندهم قيامه بالموجود اولا وبالذات وبنفسه ثانيا وبالعرض وهو

غير معقول ولو اعتبر تغاير بينه وبين نفسه لا يكون الواسطة واسطة في العروض فانّ
العارض فيما ليس متعدّد اصلا **قوله** وقولنا الموجود اه فيه اشارة الى انّ هذا القيد
للبيان لا للاخراج لانّ صفة المعدوم تخرج بقيد لا معدومة وخصّ الذكر بصفة المعدوم
ولم يذكر صفة الحال لانّ ما يدلّ على امتناع قيام العرض بالعرض يدل على امتناع قيام الصفة
بالحال **قوله** والجواب انه لو بنى الاعتراض على المعنى المتبادر وعلى جميع المذاهب لا يندفع ذلك
قوله فالمعلوم على ايّهم يفهم منه انّ التحقق عندهم مرادف للثبوت والكون مرادف
للوجود وانّ التحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود موافقا لما قال الشارح
المقاصد في شرح قولهم المعدوم شئ واراد بقوله ما لا تحقق له في نفسه ما لا تحقق له في نفس
الامر او ما لا تحقق له باعتبار ذاته ففائدة قوله في نفسه على الاوّل ادخال الاعتباري المحض
في الممتنع وعلى الثاني ادخال ما له تحقق تبعي فيه واراد بالممتنع ما يشتمل الممتنع العقلي فانّه
ما قيل انّ المركبات الخيالية عندهم منفية وليست ممتنعة ثم لما كان نقيض الثبوت
النفي ونقيض الوجود العدم كان نقيض الثابت المنفي ونقيض الموجود المعدوم لا التناقض
بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين والمعلوم ليس داخلا في مفهوم هذه
المشتقات حتى يكون نقيض الثابت اللامعلوم الّذي له تحقق ونقيض المنفي اللا
الّذي ليس له تحقق وهكذا لانّ الامر الخاص ليس معتبرا في مفهوم المنفي وقسمة
المعلوم اليهما لا تقتضي ذلك **قوله** تقسيمين اي تقسيمين ثنائيين **قوله** لكن
الاقسام عندهم اه هذا بالنظر الى التقسيم الاوّل امّا بالنظر الى التقسيم الثاني فالاقسام الثلاثة
الموجود والمعدوم المنفي والمعدوم الثابت وكانّه لم يقسم المعدوم الى الثابت والمنفي لئلا
يتوهم من اطلاق الثابت على الموجود كون قسيم المعدوم قسما منه لكنه منه فمع ان
قسم المعدوم هو الثابت الّذي لا كون له اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على الموجود
قوله فظهر اه وظهر ايضا انّ الكائن في الاعيان على هذا المذهب اعمّ من الموجود واخصّ من

الثابت لتناوله للحال وعدم تناوله للمعدوم الممكن **قوله** وعلى الثاني اه وذلك لانّ التحقق
يتناول الحال وهو مرادف للثابت **قوله** ما يمكن اه اعتبر امكان العلم ليشمل علم الواجب و
علم الممكن وزاد في الشرح ولو باعتبار ليشمل العلم بالواجب والعلم بالممتنع **قوله** اما لا تحقق له
ان تعلّق قوله بوجه من فنّ فالمراد من المعدوم مطلق المعدوم وان تعلّق بالمنفي
فالمراد منه المعدوم المطلق والاوّل اشمل لاشتماله على المعدوم المطلق والمعدوم الخارجي
والذهني او وفق بتقسيمه فانّ ظاهره يدل على مطلق الموجود والثاني ابعد عن تداخل
الاقسام لتعاكس الموجود والمعدوم الخارجي بحسب الذهن والخارج والنسب بتقسيمه
فانّ المعتبر في موارد التقاسيم الشئ المطلق لا مطلق الشئ لا يقال امكان العلم يستلزم
امكان التحقق والمعدوم المطلق الّذي كان عدمه المطلق ضروريا لا يمكن تحققه لانّا
نقول لا نسلّم انّ امكان العلم يستلزم امكان التحقق فانّ الحاصل في الذهن عند علم
الشئ بالوجه هو الوجه دون الشئ فافهم **قوله** والاولى الموجود اه فانّ قيل الصورة
الحاصلة من الشئ في الذهن موجودة ذهنية وممتازة عن ذلك الشئ وعن
الصورة الحاصلة منه في ذهن الآخر بالهوية الشخصية على ما تشدّد به في مبحث الوجود
الذهني وقد تقرر عندهم انّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص وانّ الوجود
نوع من جملة المشخصات قلنا الصورة الحاصلة من حيث انّها مكتنفة بالعوارض
الذهنية موجودة في الذهن بنفسها بوجود يخصّه وهو الموجود الخارجي في ترتب
الآثار ومن حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن
بصورتها بوجود لا يترتب عليه الآثار وجاز ان يكون لشئ واحد وجودان ذهنيان
باعتبارين كما سيأتي تحقيقه فالمراد هاهنا بالموجود الخارجي ما يشمل النحو الاوّل من
الوجود الذهني وبالوجود الذهني ما يختص بالنحو الثاني منه وبهذا يظهر لك انما
ذكره الشارح هاهنا ليس على ما ينبغي مع انه كما تراه ناظر الى القول بانّ مدرك الكليات

خطی ١٩٠٤٣

النفس ومدرك الجزئيات الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك ليس الا
المشار اليه بانا وانت وان ما لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره فتدبر قوله وبان ا
الجزئيات اه فان قلت الموجود الذهني ما ليس له وجود يترتب عليه الآثار وهذا ا
لمعنى يصدق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة فلا وجه لتقييد القوى
بالباطنة قال الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون كل ادراك
انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ
صورته مجردة عن المادة تجريدا ما فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع لواحقها ومع
وقوع نسبة بينها وبين المادة اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ قلت معناه
الحس الظاهر حال احساسها انما ينطبع في الحس المشترك لا في الحس الظاهر والا
حساس انما هو الحس المشترك فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها
عند الحس الظاهر واذا زالت تلك الحالة يبطل ذلك الاخذ ويحصل الصورة
في الخزانة اي الخيال وذلك ان تقول المراد بالهوية هاهنا هوية يمتنع بها فرض
الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية وهوية الجزئيات المرتسمة في ا
لقوى يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية الا ترى
ان البيضة الحاصلة في الخيال تنطبق على كل من البيضات المعينة على سبيل
البدل بحيث يجوز العقل ان تكون هي هي وهكذا سائر الصور الخيالية وا
لوهمية تنطبق على الافراد العينية والفرضية كما يظهر بالتامل الصادق
وتفصيله ان مدركات الحس الظاهر لوجودها في الخارج ومقارنتها للمادة و
لواحقها لحقتها هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع وا
لبدلية والصورة الحاصلة في الحس الباطن لحصولها فيه وكونها مجردة
عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا لحقتها هوية يمتنع بها فرض الاشتراك

على وجه

على وجه الاجتماع دون البدلية والصورة الحاصلة في العقل لحصولها فيه لحقتها
هوية يمتنع بها فرض صدقها على غيرها ولكونها مجردة عن المادة ولواحقها
تجريدا تاما يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية وبعد اللتيا والتي
قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني هاهنا وجود ذهني لا يحذو حذو الوجود
الخارجي في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على ما يصح فيه نوع من الاشتراك
فتامل ولا تغفل قوله وبان المدرك اه لا يخفى ان المتحاذي في الخارج بماهية
وهوية ايضا لا ينحاذ في تحققه الخارجي بماهية وهوية ينضم اليها في هذا ا
لتحقق سواء كانت الهوية خارجة عن الماهية الشخصية كما ذهب اليه المحققون
حيث ذهبوا الى ان الاختلاف بين الكلي والجزئي بحسب الادراك دون ا
لمدرك او داخلة فيها كما ذهب اليه غيرهم حيث ذهبوا الى ان التشخص جزء عقلي
للشخص مع انه من البين ان للموجود في الحواس هوية مغايرة للهوية الموجودة
في الخارج ضرورة ان اختلاف الموجود يستلزم اختلاف التشخص قوله وكل ذلك
تعسف اه وذلك لان المتبادر من قوله ان الحياز اه تغاير المتميزين بالذات
وكون الموجود الذهني غير منحاز بهوية تنضم الى الماهية في اي ظرف كان قوله
اما ان لا يقبل العدم اه اراد بالعدم العدم المطلق فلا يشكل بالزمان حيث انه
لا يقبل العدم اللاحق لذاته قوله والظاهر اه فيه مسامحة لان الامكان
سلب الضرورة الناشية عن الذات لا سلب الضرورة الناشي عنها ضرورة انه
يجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير الا ان يقال سلب الضرورة الناشية
عن الذات ناش عنها بان يجعل السلب محمول سالبة المحمول لكن الخارج عن
الحصر العقلي هو السلب البسيط بل ليس هاهنا اقتضاء فان الامكان سلب
الضرورة التي هي بالنظر الى الذات وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضاء

١٩٠٤٣

وعلى كل تقدير لا يلزم من سلب المقيد السلب المقيد وسيأتي تحقيقه في مقامه
قوله وهو اى الممكن لذاته المشهور ان الموجود الخارجي ينقسم الى الجوهر والعرض
والحق ان المنقسم اليهما هو الموجود في نفس الامر مطلقا لان العلم والقدرة وا
لنسب والاعداد اعراض وليست بموجودة في الخارج على ما ذهب اليه المحققون
والقول بان عدها من الاعراض من قبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالامور العينية وبان الجوهر والعرض قيد القسم لا نفسه تكلف فان قيل فعلى هذا
ان يكون الامور العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر مع انهم
لم يعدوها منها قلنا التركيب العقلى معتبر فيما ينقسم الى المقولات ضرورة ان
عبارة عن الجنس العالى فيكون الامور العامة خارجة عنه لكونها بسائط
ذهنية مع ان موصوفاتها ليست بموضوعات لان الشيء لا يقوم وجوده مثلا
لاستحالة تقدم الشيء على نفسه فليتامل قوله اى في محل اه اى في محل يقوم ذلك
المحل الحال من حيث العموم والخصوص فالمادة التي هي محل الصورة تقوم ما حل فيها
من الاعراض القائمة بها من حيث العموم والخصوص لكن لا يقوم الحال الذي هو
الصورة بهاتين الحيثيتين فان الصورة الحالة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى بل الهيولى
تحتاج اليها فالهيولى مادة للصورة وموضوعة للاعراض القائمة بها وذلك لان
الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هي بل محتاجة اليها من حيث الخصوص
بخلاف العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوص محتاج
الى المحل الخاص والسر فيه ان العرض طبيعة ناعتية محضة والصور طبيعة مستقلة
من حيث هي وغير مستقلة باعتبار العوارض فتامل قوله هو المادة المادة ههنا
اعم من الهيولى فان محل الصورة الجوهرية المعدنية هو المركب من العناصر الا
ربعة كما صرح به بعض المحققين فاورد على تعريف الموضوع بالمحل المستغنى عن الحال

بان محل

بان محل الصورة المعدنية هو المادة العنصرية وهي غير محتاجة اليها الا في الوجود لا
في التحصيل النوعي لانها قبل فيضانها كانت متصلة بصورة عنصرية ساقط لان محلها
هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة المعدنية ليست متصلة
بصورة قوله والموضوع والمادة المراد بالتباين التباين الجزئي لما مر قوله اما ان
لا يكون اه اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين امر موهوم وعند جمهور الحكماء
امر موجود مع اتفاقهم على انه امر غير متناه في طرف الماضي واما عند اهل التحقيق
فهو موجود متناه في هذا الطرف وحكم الوهم بلا تناهيه كحكمه فلا تناهي المكان
فكما لا عبرة في حكمه بلا تناهي المكان كذلك لا عبرة بحكمه بلا تناهي الزمان فا
لقديم الزماني عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الامتداد الزماني
الغير المتناهي في طرف الماضي فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد يكون
قبله العدم وعند المحققين هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدمه في
الواقع هذا وتحقيقه يقتضي مقاما اوسع من ذلك قوله والحادث اه لم يقسم القديم
الى هذه الاقسام ولم يذكر فيها محل المتحيز بالذات الذي هو الهيولى وحال المتحيز
بالعرض الذي هو العرض القائم بالعرض لان المتكلمين كلهم جازمون باستحالة حال
المتحيز بالعرض ومحل المتحيز بالذات وكذا باستحالة القديم المتحيز بالذات والقديم ا
لحال فيه بخلاف امتناع الجوهر المجرد فان بعضهم لم يجزم به بل بعضهم جزم بوجوده
قوله فانه قابل للاشارة اه اراد بالتبعية كون الجوهر واسطة في العروض بان يكون
اشارة واحدة متعلقة بالجوهر اولا وبالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض تفصيل ا
لمقام ان للاشارة الحسية ثلثة معان الاول المعنى المصدري الذي هو فعل المشير
اي تعيين الشيء بالحس الثاني المعنى الحاصل بالمصدر وهو الامتداد الموهوم
الآخذ من المشير الى المشار اليه وقد فصله الشارح في محله الثالث تعيين الشيء

١٩٠٤٣

بالحس بانه ههنا وهناك وهذا المعاني بعد اشتراكها في انها لا تقتضي المشار اليه
بالذات محسوسا بالذات يفترق بان الاول والثاني لا يجب ان يتعلقا اولا بالجوهر بل
ربما يتعلقان اولاً بالعرض وثانياً بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان
يتوجه المشير اليه اولا وكل من الجوهر والعرض يقبل ان يتعلق التوجه اليه اولا
فكذا ما هو تابع له والثالث يجب ان يتعلق اولا بالجوهر وثانيا بالعرض فانه وان
كان تابعا التوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه ههنا وهناك لا يتعلق اولا
وبالذات الا بما له مكان بالذات وبهذا يندفع ما يتراءى وروده من ان الاشارة
فعل المشير فهي تخييل الامتداد لا نفسه وان قابل الاشارة الحسية بالذات هو
الاعراض القائمة بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم فانه محسوس بالعرض
والالوان والسطوح القائمة به محسوسة بالذات وان ما ذكره الش ههنا مناف
لما ذكره في بحث الحلول من ان الاشارة قد تكون الى النقطة والخط والسطح بالذات
والى محالها بالعرض فافهم واستقم قوله وما ذكره اه بل لا حلول عند المتكلمين
سوى ذلك الا ترى انهم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب نفسه
قوله فلا يتجه اه وكذا لا يتجه عليه النقض بالاطراف المتداخلة لانها ليست حقيقية
بالذات وايضا المراد باتحاد الاشارة اتحاده بحسب وجود الحال والمحل على ما
ينساق اليه الذهن وهو في الاطراف المتداخلة بحسب التداخل مع ان المتكلمين
لا يقولون بها قوله فالاولى ان تفسير اه في هذا التفسير شك مشهور وهو
انه ان اريد به ما يصح حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظ ضرورة ان
العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة وان اريد به ما يصح حمله عليه
بواسطة ذو نيرد اختصاص المال لصاحبه بل المعروض بعارضه واجاب عنه بعض
المحققين بما حاصله ان المراد به ان يكون المختص وصفا للاخر ومحمولا عليه بواسطة

ذو

ذو بالذات لا بسبب اخر كالسواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسط ذو بخلاف
المال فانه محمول على المالك للاضافة التي هي التملك بل المحمول في الحقيقة هو التملك
دون المال فان المالك هو ذو التملك بالمال وانت تعلم ان الاختصاص الناعت
على طريق التوصيف يابى عنه اذ ح لا يكون المختص وصفا للاخر لذاته مع انه على
ذلك التقدير لا يصدق على حصول الصفات المشتقة في موصوفاتها فالاولى
ان يقال المراد بالاختصاص الناعت اختصاص به يصير احدهما نعتا للاخر بنفسه
لا باعتبار امر اخر والمراد بالنعت ما يتصف به الشيء مواطاة او اشتقاقا فالسواد
مثلا له اختصاص بالجسم به يصير نعتا له بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص
بالمالك كك وبهذا يظهر ان العرض اعم من العرضي والمشتقات وما في حكمها اعراض
كما يلوح اليه ما نقل عن المعلم الاول فافهم فانه مع وضوحه لا يخ عن دقة قوله
ولا بد اه تحقق الغير في الحادث من غير تحققه في الباري لا يكفي في امتيازهما اذ على تقدير
اعتبار عدمه يلزم اعتباره وعلى تقدير عدم اعتباره يلزم صدق الباري على الحادث قوله
فيلزم اه التركيب من الوصف غير معقول فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه بل هو
راجع الى اجتماع النقيضين قوله او حدوث اه الفلة او لمنع الخلو لا لمنع الجمع قوله
فقيل انه الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى الانتزاعي المصدري
والقائل بكسبيته وبامتناعه اراد به منشاء الانتزاع والوجود الحقيقي فان الوجود
يطلق على هذين المعنيين قال الشيخ في الهيات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها هو
فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه
الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الانتزاعي وهو المعنى المصدري فان
لفظ الوجود يدل به على معان كثيرة ولا شك ان تصور الوجود الانتزاعي بالكنه
بديهي ضرورة ان كنهه ليس الا ما يرتسم في الذهن عند انتزاعه عن الماهيات

وفهمه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا يعنى بكنهه غيره وتصور الوجود الحقيقى بالكنه
ممتنع او كسبى فانه ان كان جزئيا حقيقيا وواجبا لذاته فتصوره ممتنع والا فكسبى
ثم لا يخفى ان بعد تصور الشىء بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه لا
يقصد تصوره الا بوجه اخر فلا يكون المعرف فى الحقيقة ذلك الشىء ولا يكون التعريف
تعريفا له بل يكون المعرف هو الشىء الماخوذ مع الوصف والتعريف تعريف له فعلى
تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنه بديهيا لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتامل
ولا تغفل **قوله** وهذه الوجوه اه اورد عليه ان الوجود اذا حصل فى النفس من
غير كسب ثم التفت الى كيفية حصوله يعرف بمجرد الالتفات انه حصل بغير كسب
فاى حاجة الى الاستدلال اجيب عنه بانه قد يحصل صورة فى النفس ولا يلتفت
الى كيفية حصولها وهكذا صورة اخرى حتى تكثرت الصور وتطاولت المدة فالتبس
على النفس كيفية الحصول فى البعض فاحتاجت الى الاستدلال وانت خبير بان
الوجود لو كان نظريا كان تصوره تصورا بالكنه الذى هو حده مع تغاير بينهما وان كان
بديهيا كان تصوره تصور كنهه الذى هو نفسه من غير تغاير فبعد حصوله فى
النفس لا اشتباه فى بداهته ونظريته فالاولى ان يقال لا يلزم من حصول الشىء من
غير النظر كونه بديهيا فان البديهى ما لا يمكن حصوله بالنظر لا ما يحصل بغير ا
لنظر اذ ربما حصل النظرى بالحدس وتحقيق ذلك انه عرف النظرى بما يتوقف حصوله
على النظر والبديهى بما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج
لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس والمراد بالحصول فى تعريف
النظرى يحتمل الحصول المطلق ومطلق الحصول وفى تعريف البديهى لا يحتمل الا
الحصول المطلق على ما يقتضيه التقابل بين النظرى والبديهى فان النظرى يترتب
على النظر وغيره والبديهى لا يترتب على النظر اصلا لا يقال كثير من البديهيات كالمحسوسات

والحدسيات

والحدسيات يمكن ان يحصل بالنظر لانا نقول المحسوسات هى قضايا يحكم العقل بها بواسطة
احدى الحواس والحدسيات هى قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس لمشاهدة القرائن
والحكم الذى حصل بالحواس وبالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر و
بهذا ظهر ان ما اشتهر بين المتاخرين ان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف الاشخاص
والاوقات ماول او مردود نعليك بالتامل الصادق **قوله** لان المطلق اه المقيد على و
جهين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون كل من القيد والتقييد داخلا ويقال
له الفرد والثانى الطبيعة المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو تقييد دا
خلا والقيد خارجا ويقال له الحصة وكذا المطلق على الوجهين الاول الطبيعة من حيث الا
طلاق ويقال له الطبيعة المطلقة والثانى الطبيعة من حيث هى ويقال له مطلق الطبيعة
والمراد بالمقيد والمطلق ههنا الحصة ومطلق الطبيعة **قوله** وهو متصور اه لا يقال النظر
والبداهة مختصان بالعلم الحصولى وعلم النفس بوجودها علم حضورى لما تقرر عندهم
ان علمها بذاتها وبصفاتها ليس بحصول الصورة لانا نقول الوجود امر انتزاعى ولا بد
فى الانتزاع من ان يحصل صورة المنتزع فى الذهن فعلم النفس بوجودها علم حصولى و
المراد بالصفات فى قولهم علم النفس بذاتها وبصفاتها علم حضورى هى الصفات
العينية ثم لا يخفى ان معنى تصور كنه الشىء تمثله بنفسه فى الذهن سواء كان على
وجه التفصيل او على وجه الاجمال فجزء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا
فضلا عن يكون بديهيا فالاولى ان يقال اذا كان المقيد بديهيا فالمطلق بديهى وما قيل
انه لا بد فى تصور كنه الشىء من تصور اجزائه الاولية وتصور اجزاء اجزائه بالغة ما
بلغت ساقط لا يقال ان الوجه فى تصور الشىء بالوجه معلوم بالذات ومقصود با
لعرض فتصور الوجه فى هذا التصور تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه او بالوجه

١٩٠٤٣

والاتحاد المقصود بالعرض مقصودا بالذات والمعلوم بالذات معلوما بالعرض فى قصد واحد وتوجه
واحد وبه يعرف الفرق بين علم الشئ بالكنه والعلم بكنه الشئ وبه يظهر ان لا علم فى الحقيقة
الا العلم بكنه الشئ هذا ولعله يحتاج الى لطف القريحة **قوله** فلابد من الانتهاء اه حمل
الدليل على الموصل المطلق المتحقق فى ضمن الموصل التصورى بعيد ولا ينطبق عليه ما ذكره الشم فى الجواب
الا بالتكلف وابعد منه حمل قوله ولا دليل من سالبتين على ما حصل واما حمل التصور المطلق
المتحقق فى ضمن التصديق وحمل وجودى على ما قيل على انا موجود فبعيد ويابى عنه قوله
فى الجواب انا لا نسلم اه ولطبيقه عليه تكلف فالاولى فى توجيه الكلام ان يجعل التنزل
تنزلا الى التزام كسبية تصور وجودى المستلزم لكسبية التصديق بانا موجود على زعم
المستدل فكانه قال اذا تنزلنا عن كون وجودى بديهيا او قلنا بكسبيته وكسبية التصديق
بانا موجود فلابد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده ثبوت وجودى **قوله** فلا اشكال
لكن فى قوله والوجود جزء من وجوده اشكال لان المحمول فى انا موجود هو الموجود المطلق
قوله بل لابد من اه فيه نظر لان الكلام فى وجود الشئ فى نفسه دون وجود الشئ لغيره
وهما متغايران بحسب الحقيقة لان الاول مستقل بالمفهومية والثانى غير مستقل بالمفهومية
والاول متعلق التصور والثانى متعلق التصديق وجوابه ان وجود الشئ الشئ على قسمين
الاول وجود الشئ لغيره بان يكون فى نفسه ويكون محمولا عليه ومستقلا بالمفهومية ووجود الا
عراض من هذا القبيل والثانى وجود الشئ لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع والمحمول وغير
مستقل بالمفهومية والمراد ههنا المعنى الاول كما يدل عليه ما ذكره فى الجواب **قوله** فلعله اراد
اه هذا التوجيه مع بعده لا يلايم ما ذكره المص فى الجواب ويقرب من التنزل الاول ولذا لا يرد
عليه ما اورد على التنزل الاول **قوله** لان السلب اه اراد بالوجودى ما لا يكون السلب
جزء المفهومه وان كان متعلقا به وبالعلم بوجوده العلم التصورى فلا يتجه عليه ان بداهة

التصديق

التصديق بوجود الشئ لا يستلزم بداهة تصور وجوده نعم يتجه عليه ان اريد بالوجود الو
جود الخارجى فالوجودى بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا وان اريد به ما
مطلق الوجود خارجيا او ذهنيا فالسلب موجود ذهنى **قوله** وانه لا يستدعى اه بل لا
يستدعى الا تصور الطرفين باعتبار ما لا تصور وجودى باعتبار ما فانه ليس طرفا كما اشرنا
اليه **قوله** كما ان اه فيه ان علم النفس بذاتها علم حضورى وبكنهها لحاضرة عندها
بوجه الاجمال بدون الاكتساب والتفصيل فى العلم بالكنه غير لازم كما عرفت **قوله**
واذا كان اه بل تصور الكل بوجه ما لا يستلزم تصور الجزء بوجه ما فبداهة تصور وجودى
بوجه ما يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما وفيه ما فيه لان الامر فى المقيد
والمطلق ليس كذلك **قوله** وليس يلزم اه انت تعلم ان الكلام فى الوجود بالمعنى المصدرى
الانتزاعى فهو كساير المعانى المصدرية لا يتحصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته
ليست الا مفهومه وحقايق افرادها ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة
لحقايقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا
خارجيا والثانى يستلزم حمل المعنى المصدرى مواطاة على معروضه وما قيل ان الوجود
مقول بالتشكيك وعلى تقدير ان يكون افراده حصصا و يكون الوجود المطلق نوعا لها كما
هو شان الكلى بالنسبة الى الحصة يلزم ان لا يكون مقولا بالتشكيك فان التشكيك
لا يجرى فى الذاتيات فليس بشئ لان المقول بالتشكيك كما صرح به كثير من المحققين هو
الموجود بالنسبة الى افراده لا الوجود بالنسبة الى حصصه فانهم **قوله** الشئ اما
موجود اه فان قلت قد اثبت قوم من اهل النظر الواسطة بين الموجود والمعدوم وسموها
حالا فلا يكون هذا التصديق بديهيا قلت انهم خصصوا اقسما من الموجود والمعدوم بما
سوى الحال فانها عندهم صفة لها التحقق بتبعية الغير فان كان التحقق التبعى تحققا وجودا

١٩٠٤٣

حقيقة تهى موجودة والامعدومة فانقيل هذا الدليل يدل على بداهة جميع التصورات
فان التصديق بالتنافى بين كل شئ ونقيضه ضرورى قلنا نحن نستدل على بداهة الوجود
ببداهة هذا التصديق بجميع اجزائه ولانسلم ان التصديقات الاخر بديهية كذلك
مع ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل ببداهة جميع التصورات **قوله** وكذا
يتوقف اه التغاير كون كل من الشيئين غير الاخر ويقابله العينية والاثنينية كون
الطبيعة ذا وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذا وحدة او وحدات فالتغاير ليس نفس الاثنينية
بل تصورها ليس مستلزما لتصورها فهذا التصديق لايتوقف على تصورات هذه الامور ولا
يستلزمها نعم يتوقف على تصور مفهوم الشئ الذى ردد بين الوجود والعدم والتنافى الذى
هو متعلق ذلك التصديق فيكون تصورهما بديهيا **قوله** اى هذا التصديق اه اراد بانه
لتصديق المصدق به او التصديق على المذهب المنسوب الى الامام والاول بديهى بالعرض
والثانى بديهى بالذات والتغاير بينهما اعتبارى فان المعنى الحاصل فى الذهن من حيث هو
مع قطع النظر عن الغير معلوم وقضية ومن حيث انه صورة حاصلة فى الذهن علم وتصديق
اعلم ان التصديق على مذهب الجمهور ايضا متعلق بمعنى القضية لكن من حيث انها
معنى مجمل لا بالنسبة الجزئية الحملية ولا بغيرها من اللزوم الاتصال والانفصال والعناد
على ما هو المشهور فانها غير مستقلة بالمفهومية ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا
بها كما يشهد به الفطرة السليمة لا يقال معنى القضية ايضا غير مستقلة بالمفهومية لاشتمالها
على النسبة التى هى غير مستقلة لانا نقول الاستقلال وعدمه صفة للملاحظة ومختلفة
باختلافها اذا لوحظ معنى القضية ملاحظة اجمالية كان مستقلا واذا لوحظ ملاحظة
تفصيلية كان غير مستقل والتصديق انما يتعلق به بالاعتبار الاول وهكذا ينبغى ان
يفهم معنى الفعل فان معناه معنى اجمالى مستقل بالمفهومية يحلله العقل الى الحدث والزمان
والنسبة الى فاعل معين فما اشتهر انه مستقل بالنظر الى الحدث لو الالتفهيم دون المكان بقى

كلام

كلام ظاهرى فتامل **قوله** او تصور احدهما اه هذا على السبيل التوسع والا فكسبية ا
لوجود تستلزم كسبية العدم فانه عبارة عن سلب الوجود قال الشيخ فى التعليقات
السلب يحمل على العدم ولا ينعكس **قوله** مثلا اه الحاصل انه يختلف البداهة والنظرية
باختلاف العلم الاجمالى والتفصيلى فاستدل ببداهة الصورة العلمية الاجمالية ا
لحاصلة البديهية المتعلقة بالمقدمة القائلة بان تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق
بديهى على الصورة العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بان تصور الوجود بديهى
ولك ان تجعل الصورة التى يستدل بها صورة مشخصة فنقول هذا الحكم بديهى حاصل لمن
لايقدر على الكسب وهو يتوقف على تصور الوجود فهو ايضا بديهى **قوله** انه يكفى اه
فيه ان الحكم بالتنافى بينهما بالوجه الذى نتصورهما به وهذا الوجه ليس بمغايرتهما لكو
نهما متنافيين لذاتيهما فتامل فيه **قوله** والوجود بسيط اه المراد بالبساطة البساطة
الذهنية والمراد بالاجزاء فى الدليل الاول الاجزاء الذهنية وحاصله الترديد الحاصر بين
ان يكون جزء الوجود نفس مفهومه وبين ان لايكون **قوله** فيكون الجزء اه فلا يكون ا
لكل كلا والجزء جزءا وايضا يلزم كون الشئ جزءا لنفسه وتركيبه من الاجزاء الغير المتناهية
قوله والا اه اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد اولم يكن هذا الامر الزائد وجودا
فلا وجود هنالك فالوجود ليس هذه الاجزاء وحدها ولا مع الامر الزائد عليها وهذا
التفسير اولى من تفسير الشارح كما لايخفى ثم الامر الزائد اما ان يكون عارضا لها او معروضا
لها او عارضا معها المعروض واحد او معروض معها العارض واحد او لايكون علاقة العروض
اصلا والاحتمال الاول اقرب لان الظاهر ان الامر الزائد هيئة اجتماعية والاحتمال الثالث
والرابع والخامس ابعد انه على هذه الاحتمالات يكون التركيب فى امر اجنبى والاحتمال
الثانى والرابع افحش اذ لا يتصور حصول العارض قبل حصول المعروض ووحدة العارض و
تعدد المعروض وصرح بالاحتمال الاول واشار الى الاحتمالات الاخر فكانه قال يكون عارضا

١٩٠٤٣

لها في صورة ومسببا من اجتماعها في صورة اخرى كما يدل عليه قوله قدس سره فيكون التركيب
في فاعل الوجود او قابله **قوله** فيكون الكل اه اعلم ان عروض الشيء لنفسه على ضربين جايز
ومستحيل فالجايز ان يكون بين الشيء ونفسه تغاير اعتباري كما في الوجود المطلق والامكان العا
والعلية والمفهومية فان العارض فيها حصة من المعروض والمستحيل ان لا يكون بينهما
تغاير واللازم بينها هو الضرب المستحيل لانه يلزم ان يكون جزء الوجود من حيث انه
جزء عارضا ومعروضا لنفسه ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكر
بعد نفي الاجزاء الخارجية ليحصل منه نفي الاجزاء الذهنية بناء على القول باستلزام
هي
التركيب الذهني للتركيب الخارجي اذ لا يلزم من اتصاف الشيء بامر اتصافه بجزئه الذ
فان الجسم مثلا متصف بالسواد ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء ذهني له وكذا
لا استحالة في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل لاتحاده معه ذاتا ووجودا فتدبر **قوله**
فيلزم اجتماع النقيضين توجيهه ان المقصود اثبات بساطة الوجود المطلق والترديد
انما هو بين اتصاف جزئه بالوجود المطلق واتصاف جزئه بالعدم المطلق فالوجود ا
المطلق لكونه موجودا ذهنيا يصدق على الوجود الموجود المطلق وعلى تقدير ان يكون جزئه
معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما مطلقا
كان الكل معدوما مطلقا **قوله** فليس الجزء اه فان قلت ان اريد بالمعية والبعدية
والقبلية ما هو بالزمان فالجزء لا يجب ان يتقدم على الكل اصلا وان اريد بها ما هو
بالذات فالجزء ليس متقدما على الكل بحسب الوجود بل بحسب الذات والا لكان المركب
من جزئين مركبا من اربعة اجزاء قلت الجزء متقدم على الكل بالذات بحسب وجوده
ضرورة ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون معدوما ما لكل لا بان يكون الوجود قيدا للجزء
بل بان يكون شرطا للجزء **قوله** فالوجود محض اي فيلزم حصول الشيء من اللاشيء ا
لمحض فان الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق والعدم المطلق كما مر فلا تغفل **قوله**

ولا

ولا اعرف من الوجود المراد باعرفية الوجود اعرفيته بالكنه لا بالوجه والا لكان هذا ا
لكلام مناقضا لنفسه فان الوجه اعرف من ذي الوجه ولا يخفى انه لو ثبت اعرفية ا
لوجود مما عداه لكان ساير المقدمات المذكورة في اثبات البداهة لغوا والحق ان ما ذكره
في ابطال الرسم مقدمات خطابية **قوله** فان وجود كل شيء اه قد سبقت منا الاشارة
الى ان مقصود المستدل في الشق الاول من الدليل الاول على بطلان تحديد الوجود
انه لو كان جزء من الوجود نفس مفهومه وعين ماهيته لزم مساواة الجزء الكل في ا
لمفهوم والماهية ولا شك في اللزوم فان المفروض عينية مفهوم الوجود لجزئه لا صدقه
عليه فكذا بطلان اللازم فان الكلام في نفي الجزء العقلي واستحالة مساواته مع الكل
في المفهوم والماهية ظاهر فلا يمكن الجواب الا على القول بتعدد مفهوم الوجود فانه
اذا قيل بوحدة مفهومه وفرض انه عين جزئه يلزم هذه الاستحالة سواء كان هذا
المفهوم ذاتيا او عرضيا فما اختاره السيد الشريف قدس سره في الجواب محل نظر
نعم لو كان الاختلاف في بداهة الوجود وكسبيته متفرعا على كونه مفهوما واحدا
مشتركا يتعين الجواب باختيار الشق الثاني وتحقيق المقام ان الترديد في الدليل ا
ن كان بالنظر الى المفهوم كما هو الظاهر فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني لما عرفت
وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يتعين باختيار الشق الاول لما ذكره الش لانه لا
بد في الاجزاء العقلية من صدق المركب على كل منها فانه لم يصدق الوجود على اجزائه
لا يكون الاجزاء اجزاء فلا يصح الجواب بان الامر الزائد هو المجموع ولا يرد النقض با
لسكنجبين فان الكلام في الاجزاء التي يجب ان يصدق المجموع على كل منها وبهذا ظهر
ان الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بالترديد ثم ان ثبت كون الوجود ذاتيا لما
تحته كما اقمنا البرهان عليه وسنقيم برهانا اخر وكان الترديد في الدليل بالنظر
اصلا
الى الصدق قوي الدليل ولم يكن الجواب عنه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام **قوله**

١٩٠٤٣

وذلك الامر اه اعلم ان المجموع ثلثة معان الاول الاجزاء من غير ان يعتبر معه هيئة وحدانية
اى الكثير المحض الثانى الاجزاء مع الهيئة الوحدانية والثالث الاجزاء من حيث انها
معروضة لها والمراد هيهنا هو المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امرا
زائدا عليها والمعنى الثانى لا ينحصر اجزائه فى هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر اخر وبهذا
التقرير يظهران الكل بمعنى الاول نفس الاجزاء وبالمعنيين الاخيرين مغاير لها ثم ا
لنظر الدقيق يحكم بانها مستلزمة له لان العدد حقيقة ليس محض الوحدات بل يعتبر
معه هيئة وحدانية بان تكون داخلة فيها او معارضة لها فكذا معروضه ليس محض
الاحاد بل يعتبر معها هذه الهيئة ولا شك ان الكثرة تستلزم العدد فكذا معروضها
يستلزم معروضه فتامل جدا **قوله** او نقول اه لا يخفى ان بين الصورتين بونا
بعيدا لان فى الوجود يلزم اما عروض الشئ لنفسه المستحيل او اجتماع النقيضين
المستحيل وفى الاول لا يلزم شئ منهما **قوله** انا الحر اه بل هذا ايضا ليس بمحال على
اطلاقه فان الجزئى لا جزئى واللامفهوم مفهوم ولنا فى هذا المقام تحقيق ستطلع عليه ان شاء
الله تعالى **قوله** غاية فى الباب بل غاية ما فى الباب ان اجزاء الوجود اذا كان
معدومة مطلقا كان الوجود معدوما مطلقا وقد عرفت انه مستحيل **قوله** ليس
المراد اه حمل الوجود عند الشيخ الاشعرى حمل اولى او حمل متعارف ذاتى وعند
غيره حمل بالاشتقاق **قوله** وقد عرفت اه فيه مسامحة لان المذكور فيما سبق
هو ان بداهة الوجود متفرع على كونه مفهوما واحدا **قوله** لا يتصف اه فيه ان ا
لكلام فى الاتصاف بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين ولا تعقل بينهما واسطة ومن
اثبتها اخذ العدم او الوجود بمعنى اخر كما اشرنا اليه **قوله** فيكون اجزاء اه فيه ان
الحال عند مثبتيها تابعة لتحقق موصوفها فلو كان للوجود اجزاء وكانت تلك الاجزاء
احوالا لا يلزم ان يكون الكل قبل كل اجزائه لان تحقق الموصوف نفس وجوده فافهم **قوله**

لان ا

لان الحد اه تعليل لابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل وحاصله ان الدليل مبنى على
تمايز الاجزاء التى بها الحد وهذه الاجزاء على المشهور منحصرة فى الجنس والفصل وعلى غير ا
لمشهور قد يكون اجزاء خارجية متمايزة فلا بد فى اتمام الدليل من ان يثبت التمايز فى ا
لجنس والفصل حتى يثبت به تمايز الاجزاء الحدية على المشهور وغير المشهور وهذا اذ قد
نبهناك سابقا على ان المقصود من هذا الدليل والدليل السابق عليه نفى الاجزاء
الخارجية ليحصل منه نفى الاجزاء العقلية بناء على القول الصحيح من استلزام التركيب
الذهنى للتركيب الخارجى **قوله** فلا يلزم اه الكلام فى اتصاف الاجزاء بالوجود ا
لمطلق والعدم المطلق فلو كانت هذه الاجزاء معدومة مطلقة فيلزم حصول الشئ من
اللاشئ المحض كما اشرنا اليه **قوله** وكذا الحال اه كانه اشارة الى ان هذا الجواب ليس
مختصا بالاجزاء الخارجية حتى يكون مع الجواب الاول جوابا واحدا راجعا الى الترديد
بل هو جار فى الاجزاء الذهنية ايضا فانه يجوز ان يحمل نقيض الكل على الجزء الذهنى
كما يجوز ان يحمل على الجزء الخارجى والتحقيق ان الطبيعة النوعية من خواص الطبيعة
الجنسية والفصلية وخارجة عنهما ومغايرة لهما بحسب المفهوم فيكون حملها ا
عليهما بالحمل الاولى ممتنعا وبالحمل المتعارف واجبا فيجب ان يكون حمل نقيضها عليهما
بالحمل الاولى واجبا وبالحمل المتعارف ممتنعا فالترديد فى الدليل الثانى بحسب الحمل
الاولى فهذا الجواب يجرى فى الاجزاء الذهنية والا فلا فتدبر **قوله** لجواز اه ان تعلم
ان فى التعريفات تصورا واحدا متعلقا بالمعرف اولا وبالذات وبالمعرف ثانيا وبالعرض
فاذا فرض تصور كنه الشئ بعد تصور خاصة يكون ههنا تصوران احدهما متعلق
بكنهه والاخر متعلق بخاصته فالتصور الثانى ان يحصل بالبداهة التصور الاول
اليه كذلك اذ لا نظر ههنا وان حصل بالنظر فذلك النظر متعلق حقيقة بهذا التصور
لا بالتصور الاول فهذا القدر لا يوجب كسبية الوجود بل يؤكد بداهته فتامل

خطی
۱۹۰۴۳

قوله مصادرة اى شبيهها فان صدق اعرفية الوجود فى الواقع موقوف على صدق بداهته
لان العلم بها موقوف على العلم بها حتى تكون مصادرة حقيقة واشار الى ان مراده شبه ا
لمصادرة بقوله فان من لا يسلم اه اى انك اوردت مقدمة تساوى اصل المدعى فى عدم
التسليم وفيه انه اذا قام الدليل على الاعرفية فلا مجال لعدم التسليم فالاولى ان يتكلم فى الدليل
قوله فجاز ان يوجد وذلك بان لا يكون لعلم الخاص ولا العلم الاعم شرايط او يكون لهما شرايط
ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية
وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية الاعم من الاخص اما على الاول فظ
واما على الثانى فلجواز انيكون وقوع علم الاخص مع الشرايط وبدونها اكثر من وقوع علم ا
لاعم كذلك وبه يندفع ما يتراءى ورده من ان المشروط قلما يتخلف عن شروط الغير المتبقية
والمفروض ان شروط علم العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص بدون علم
العام قليلا من غير عكس فيلزم انيكون العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام وا
لخاص مع شرايطهما اكثر من علمهما بدونهما او من عدم علمهما معهما الكلى يجوز ان لا يكون
لهما شرايط او يكون لهما شرايط ويكون علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم العام كذلك
فليتامل **قوله** كالبواعث اه فيه اشارة الى ان المقدمة القائلة بان شروط العام شروط
الخاص بالقياس الى التحقق فى الافراد وايضا لا يتم كلية فان كلما يتوقف عليه العام العرضى
لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانهما متغايران بالذات وشرط احد المتغايرين لا يلزم ان يكون
شرطا للاخر وكذا ان اريد بالشروط اللوازم فان الاعم اذا كان غير لازم للاخص فلا نسلم
بلازم له **قوله** نعم اه هذا شرط فى علم الشئ بالكنه تصور اجزائه بالغة ما بلغت وقد عرفت
ان الامر ليس كذلك **قوله** انه اما نفس الماهية انت تعلم ان الكلام فى الوجود المطلق وهو
معنى واحد فلا يناسبه هذا الترديد **قوله** فانه ليس اه لا يخفى ان كثيرا من الماهيات
يعقل بالوجوه العرضية للموجودة فى الخارج كما يعقل الجسم بكونه مشغلا بالسواد والبياض فلو لم

يكن

يكن كنه هذه الوجوه متصورا بالبداهة لكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات فى ملاحظة وما
فتعرف **قوله** لا شك اه فانقلت تعريف الوجود وقع من جماعة ذهبوا الى كسبيته وكان
متفرعا عليها فلا يصح ان يستدل به عليها قلت لو سلم ذلك فتعريف الشئ يدل على حصوله
بالكسب وهو ينافى البداهة لما عرفت ان البديهى ما لم يكن حصوله بالكسب لا ما يحصل بغير
الكسب وبه يندفع ان اشتغال العقلاء بتعريف الوجود لا يدل على كسبيته بحسب الواقع
بل بحسب اعتقادهم فان قيل النزاع فى كنه الوجود فاذا فرض كونه ضروريا لا يلزم عدم صحة
تعريفه بالرسم المعرف لبعض وجوهه قلنا قد سبقت منا الاشارة الى انه لا يصح ترسيم الشئ
بعد تصور كنهه **قوله** فيكون تعريفا اعلم ان التعريف اما حقيقى وبه يحصل التصور ابتداء
او لفظى ويحصل به التصور ثانيا والاول ينقسم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو ما يحصل به تصور
ما علم وجوده فى نفس الامر والى التعريف بحسب الاسم وهو تصور ما يحصل به تصور ما لم يعلم
وجوده فيها وكل منهما ينقسم الى الحد والرسم وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص
فيرتقى اقسام التعريف الى تسعة اقسام وقد طال الكلام فى التعريف اللفظى فذهب الش
قدس سره ومن تبعه الى انه من المطالب التصديقية متمسكين بانه لو كان من المطا
لب التصورية لزم حصول الحاصل لحصول الصورة ولا يخفى ان الصورة قبل التعريف اللفظى حاصلة
فى الخزانة لا فى المدركة فانها عند زوال الالتفات اليها تزول من المدركة وتبقى فى الخزانة
ثم اذا احدث الالتفات اليها يحصل مرة بعد اخرى فى المدركة والمقصود من التعريف اللفظى
هذا الحصول لا الحصول السابق مع ان التعريف اللفظى ح يكون بحثا لغويا خارجا عن وظيفة
اهل المعقول وذهب المحقق التفتازانى ومن وافقه الى انه من المطالب التصورية زاعمين
عدم الفرق بينه وبين التعريف الاسمى ومن البين ان البديهى يحتمل التعريف اللفظى و
لا يحتمل التعريف الاسمى وذهب بعض الاعاظم من المحققين الى انه من المطالب التصورية
والمقصود منه الالتفات الى الصورة المخزونة اى غرض المعرف منه تصوير المعرف فى المدركة

خطی
۱۹۰۴۳

مرة ثانية متمسكا بان القوم علّلوا تقدم ما الاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى
اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده ولا يتأتى طلب حقيقته ولا التصديق بهلية المركبة و
هذا انما يتم اذا كان التعريف اللفظى داخلا فى مطلب ما وانت تعلم ان التعريف الاسمى
مطلب ما الاسمية وبه يفهم المعنى اللفظ لا بالتعريف اللفظى فانه بعد تصوره فاذا لم يكن
التعريف اللفظى داخلا فى مطلب ما يتم ذلك التعليل مع ان من قال انه من المطالب التصديقية
لا ينكر كونه مطلب ما لكن ذهب الى ان ماله التصديق وذهب بعض الافاضل الى انه من
المطالب التصورية زعما منه انه يفيد تصور الموضوع من حيث انه معنى اللفظ وانت خبير
بانه ح يصير تعريفا اسميا رسميا او يكون من قبيل البحث اللغوى وتحقيق المقام انه اذا سئل
عن امر بديهى فقيل ما الوجود مثلا فيقال ما يكون فاعلا او منفعلا فمن شأنه ان يحصل
منه للسائل احضارا لمعنى الوجود والالتفات اليه من بين الصور المخزونة وان يحصل
له التصديق بان لفظ الوجود موضوع بهذا المعنى فاذا قيل ذلك فى العلوم اللغوية فالمقصود
منه التصديق وان كان التصور حاصلا فى ضمنه اذ نظر ارباب تلك الصناعة مقصور على ا
لالفاظ واذا قيل ذلك فى العلوم العقلية فالمقصود منه على ما هو وظيفة هذه العلوم ا
لتصوير وان كان التصديق حاصلا فى ضمنه وقد اطنبنا الكلام فى هذا المقام فانه مما زلت
فيه الاقدام **قوله** الذى وقع النزاع فيه اه قد عرفت ان الوجود يطلق على المعنى المصدرى
وعلى ما به الموجودية فالظ ان من ذهب الى انه شئ يوجب الكون فى الاعيان واشتغل
بتعريفه تعريفا حقيقيا اخذه بالمعنى الثانى دون الاول كيف وقد وقع فى كلام المعلم الثانى
ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكن الفعل والانفعال فالاولى ان يجاب
بان المعرف هو الوجود بمعنى اخر فان قلت موجب الشئ مباين لذلك الشئ فلو كان ا
لتعريف تعريفا لموجب الكون يلزم ان لا يصدق على الكون مع انه يصدق عليه قلت
لو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع ذلك اذ لا دليل على امتناع صدق الشئ على الموجب

والموجب

والموجب بالحمل العرفى **قوله** فيتوقف تعقله اه لقايل ان يقول الخاص مستلزم للمطلق
مع ان العدم الخاص لا يستلزم العدم المطلق لان العدم الخاص سلب الوجود الخاص
والعدم المطلق سلب الوجود المطلق وسلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق وجوابه
ان المطلق يلاحظ على وجهين الاول ملاحظته مع الاطلاق لا بان يكون الاطلاق قيدا له و
الا لا يبقى مطلقا بل بان يكون عنوانا للملاحظة وشرحا لحقيقته الثانى ملاحظته من
حيث هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق وهذا وجه الفرق بين مطلق الشئ والشئ ا
لمطلق الا ما توهمه بعض الناس من ان مطلق الشئ يرجع الى الفرد المنتشر والشئ المطلق
يرجع الى الطبيعى فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم
وان اخذ على الوجه الثانى فسلبه يستلزم سلبه كما يظهر بادنى تامل فالعدم المطلق
سلب لاصل حقيقة الوجود من غير ان يلاحظ معه الاطلاق ولازم للعدمات الخا
لتحقق سلب حقيقته عند سلب فرد منه وبهذا يظهر ان فى العدم المطلق اضافة
واحدة وفى العدم الخاص اضافتين احديهما فى السلب والاخرى فى الوجود وان ا
المضافين مطلق المضاف الاخر فلا مجال لما يتوهم ان السلب المطلق ليس مطلقا فلا
يكون ذاتيا للخاص ولا يكون تعقله موقوفا على تعقله وقد يقرر الدليل تقريرا اخر
نظرا الى توقف تعقل السلب الخاص على تعقل الوجود الخاص المتوقف تعقله على
تعقل الوجود المطلق وكلا التقريرين لا يتمان الا بالشرطين المشهورين وهما ان يكون
العام ذاتيا للخاص والخاص متعلقا بالكنه ولعل الوجه فى اختيار التقرير الاول ان
ذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة اظهر من ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخا
فان كون السلوب مفهومات محضة اظهر من كون الوجودات كذلك هكذا ينبغى
تحقيق المقام **قوله** والجواب وايضا هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور الوجود
والعدم بالوجه والحل انه لا يلزم منه توقف الشئ على نفسه فان الموقوف هو

التصور بوجهه هو الكنه والموقوف عليه هو التصور بوجه الخ وايضا التصور مستلزم التميز
لغاية ما لزم هو توقف لازم الشيء على ذلك الشيء ولا استحالة فيه **قوله** نعم قد يطلق اه
يفهم منه ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة وعلى الوجود الرابطي
على سبيل المجاز ويمكن بيان ذلك بان الموضوع له ليس معنى مشتركا بينهما لان هذا
المعنى ان كان مستقلا بالمفهومية فهو وجود الشيء في نفسه لا الاعم منه ومن الوجود ا
لرابطي وان كان غير المستقل بالمفهومية فهو الوجود الرابطي لا الاعم منه ومن وجود
الشيء في نفسه ولا شك ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة
فكان اطلاقه على الوجود الرابطي على سبيل المجاز لما تقرر في موضعه ان اللفظ الدائر بين الا
شتراك والمجاز محمول على المجاز **قوله** فيكون العلم اه انت خبير بان الوجود امر انتزاعي
فلا يمكن ان يعلم الا بالعلم الحصولي وما قيل ان علم النفس بذاتها وبالخاص حضوري فليس
على اطلاقه لما اوجهنا اليه وان فرض كون الوجود الخاص معلوما بالعلم الحضوري فالوجود
المطلق ليس كذلك لان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وبعض عوارضها كذا علم
حصولي ولذا وقع الخلاف في بساطة النفس وتجردها مع انها معلومة بالعلم الحضوري
والسر فيه انها مامونة عندها من حيث الاجمال دون التفصيل ثم الظاهر ان النزاع
في العلم بحقيقة الوجود سواء كان حصوليا او حضوريا فلا يرد ان النزاع في العلم الحصولي
المتعلق بماهية الوجود واذا ثبت انه ممتنع ثبت مطلب الخصم **قوله** اذ يمنع اه لا يخفى
ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين المشاركين في الماهية النوعية في محل واحد
والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما فالظاهر ان هذا المنع منع المماثلة
بين الماهية الكلية وفرد منها او بين شبح الشيء وعينه ويحتمل ان يكون منعا للمماثلة
المستحيلة بين الصورة الكلية المتشخصة بالتشخص الذهني والجزئي المتشخص بالتشخص
الخارجي او بين الشيء الحاصل بصورته والشيء الحاصل بنفسه **قوله**

على ان

على ان الممتنع اه الاولى ان يقال ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد و
ليس قيام هذين المثلين كذلك لان الاتصاف اما انضمامي وهو ان يكون الموصوف والصفة
موجودين في ظرف الاتصاف واما انتزاعي وهو ان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف
بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك ان النفس متصفة بالوجود على نحو الاتصاف
الانتزاعي وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الانضمامي ولا استحالة فيه والا ل
بطل اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية فافهم **قوله** التنبيه على ان اه والتنبيه
على ان المعرف هو الموجود الخارجي فان لفظ العين كما يصح مقابل المعنى ومقابل
الغير يصح مقابل الذهن ايضا **قوله** ولا ما هو اعم الظ ان المراد بالوجود بالغير الوجود
المخصوص بالاعراض وما في حكمها وان كان المراد منه الوجود الرابطي بالمعنى
المشهور اي المعنى الغير المستقل بالمفهومية فهذا القول في بادي الرأي وحقيقة
الامر ان الوجود ليس معنى مشتركا بينهما كما عرفت انفا وكذا العدم **قوله** او المنقسم
تعريف الخ **قوله** ونعلم منها اه وذلك لان تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق اخر
مستلزم لتعريف المبدء بالمبدء وتعليق امر بمشتق مشعر بعلية المبدء له **قوله** فان
الجمهور اه اي الجمهور يعرفون معنى الوجود بوجه يمتاز به عن الغير ولا يعرفونه
بهذه الامور فليس للمعرف ان يقول الجمهور يعرفون الوجود بالوجه والمقصود تعريفه
بالكنه فان الحد يجب ان يكون بين الثبوت للمحدود وكذا الرسم للمرسوم وهذه الا
مور ليست بينة الثبوت للوجود وقال الشيخ في الهيات الشفاء وجمهور الناس يتصورون
حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية
لم يتضح لي ذلك الا بالقياس فكيف يكون حال من يروم ان يعرف هذا الشيء الظاهر بصفة
له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له **قوله** وايضا اه وجه الخ لابطال هذه ا
لتعريفات او لكونها تعريفات بالاخفى وحاصله التنبيه على انها تعريفات للوجود

بما هو متاخر عنه في الحصول فانه اذا سئل من هذه الامور يضطر في بيانها الى الوجود
او الى ما يرادفه **قوله** اشتراكا معنويا اه المدعى بحسب الظ اشتراك معنى الوجود ا
لمصدري الانتزاعي بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجتماع وبحسب
النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي او اشتراكه مثل اشتراك المعنى الانتزاعي على
تقدير ان يكون كليا ومثل اشتراك المتعلق بين المتعلقات او الذات بين المظاهر على تقدير
ان يكون جزئيا وما قيل ان المدعى ههنا ان اطلاق لفظ الوجود على الوجودات بمعنى
واحد فبعيد اذ المدعى اثبات الاشتراك المعنوي بحسب الواقع لا ابطال الاشتراك
اللفظي كيف وصار البحث لغويا وكان من قبيل اثبات اللغة بالقياس **قوله** اما على
الاول اه تفصيله ان الوجود لو كان عين الخصوصية او مختصة بها لكان العينية والا
ختصاص معلومين او مشكوكين او كان عدمهما معلوما او كانا غير متصورين اصلا فعلى
الاول التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود ضرورة ان الجزم بامر ينافي التردد
فيما علم عينيته او اختصاصه له وعلى الثاني التردد في الخصوصية وان لم يستلزم التردد
في الوجود من حيث هو لعدم المنافاة بين الجزم بامر وبين التردد فيما شك عينيته
او اختصاصه له لكنه يستلزم من حيث انه عين او مختص والمفروض علم وقوع ا
لتردد في الوجود اصلا وعلى الثالث يثبت اصل المدعى ويلزم خلاف المفروض وعلى
الرابع يثبت امتناع الجزم مع التردد على كلا التقديرين وله ان تقول في بيان اللزوم
لا يمكن حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات الا بان يمكن فيه فرض الاشتراك
بينها فلو كان للوجود معان متعددة لامتنع الجزم به مع التردد فيها ويمكن تقرير الدليل
بان كثيرا ما نحكم بوجود امر مع التردد في خصوصياته حكما صادقا فلو لم يكن الوجود معنى
مشتركا لكانت هذه الاحكام كاذبة ويمكن تقريره في صورة التنبيه بان كل احد يتردد في
الخصوصيات ويجزم بمعنى الوجود فوحدة هذا المعنى حاصلة لكل احد ومركوزة في كل ذهن

لايقال

تكرر من هنا ٣

حقيقة فهي موجودة والا معدومة فان قيل هذا الدليل يدل على بداهة جميع التصورات
فان التصديق بالتنافي بين كل شيء ونقيضه ضروري قلنا انما نستدل على بداهة الوجود
ببداهة هذا التصديق بجميع اجزائه ولا نسلم ان التصديقات الاخر بديهية كذلك
مع ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل ببداهة جميع التصورات **قوله** وكذا
يتوقف اه التغاير كون كل من الشيئين غير الاخر ويقابله العينية والاثنينية كون الشيء
ذا وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذا وحدة او وحدات فالتغاير ليس نفس الاثنينية بل تصورها
ليس مستلزما لتصورها فهذا التصديق لا يتوقف على تصورات هذه الامور ولا يستلزمها
نعم يتوقف على تصور مفهوم الشيء الذي ردد بين الوجود والعدم والتنافي الذي هو متعلق
ذلك التصديق فيكون تصورهما بديهيا **قوله** اي هذا التصديق اه اراد بالتصديق
المصدق به او التصديق على المذهب المنسوب الى الامام والاول بديهي بالعرض وا
لثاني بديهي بالذات والتغاير بينهما اعتباري فان المعنى الحاصل في الذهن من حيث
هو مع قطع النظر عن الغير معلوم وقضية ومن حيث انه صورة حاصلة في الذهن علم
وتصديق اعلم ان التصديق على مذهب الجمهور ايضا متعلق بمعنى القضية لكن من
حيث انها معنى محتمل لا بالنسبة الجزئية الحملية ولا بغيرها من اللزوم والاتصال والا
نفصال والعناد على ما هو المشهور فانها غير مستقلة بالمفهومية ومتعلق التصديق يجب
الى ٣ الى ذلك
ان يكون مستقلا بها كما يشهد به الفطرة السليمة لا يقال معنى القضية ايضا غير مستقلة بالمفهومية

لا يقال يلزم من هذا الدليل اشتراك الوجود سواء كان على وجه الاجتماع او على وجه البدلية
والمدعى اشتراك على وجه الاجتماع لانا نقول الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية
فكان فردا منتشرا وكان له حقيقة كلية مشتركة على وجه الاجتماع بالضرورة وبه يندفع
ما قيل انه يلزم بمقتضى هذا الدليل اشتراك الشبح الجزئي بين الانسان والفرس
فانه ربما يكون شبح مرئيا من بعيد ويقع التردد في انه انسان او فرس وذلك لان ا

لصورة الجزئية الحاصلة من الشيء في الذهن مشتركة بين شخصي الانسان والفرس على
سبيل البدلية وحقيقتها الكلية مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع هذا غاية ما يمكن
ان يقال ههنا فتامل **قوله** الوجه الثاني اه هذا الوجه لاثبات اشتراك الوجود
بين الوجودات كما ان الاول لاثبات اشتراكه بين الموجودات وحاصله مثلا نمان فرقة
انه اذا ثبت بين الوجودات يثبت بين معروضاتها وكذا العكس والتقسيم يتصور على
اربعة اوجه الاول ان يلاحظ المقسم والاقسام على التفصيل كما يقسم الوجود الى وجود
الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود والاقسام على التفصيل كما يقسم الوجود الى
وجود الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض والثاني ان يلاحظ ا
لمقسم والاقسام على الاجمال كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده والثالث ان يلاحظ
الاقسام على الاجمال دون المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص ووجود ا
لجوهر والعرض الى وجودات انواعها والرابع عكس الثالث كما يقسم وجود كل نوع الى
وجود الصنف والشخص ولا شك ان اشتراك الوجود بين جميع الموجودات يحصل
بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث ويحصل ايضا بالتقسيم الثالث على ا
لانفراد والمذكور ههنا هو الطريق الاول وفيه نظر لان وجود الكلي ليس غير وجودات
الافراد على تقدير ان يكون عينها فليس الكلي صادقا عليها فلا يصح تقسيم وجود الممكن
ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعها وذلك لان الكلي قبل انتزاعه من الجزئيات
متحد معها ذاتا ووجودا فلا يتصور ان ينقسم وجوده الى وجوداتها وبعد انتزاعه عنها له
وجود ذهني مخصص بالاضافة اليه فلا ينقسم الى وجوداتها الخارجية وجوابه ان المراد
بوجود الجوهر مثلا هذا المفهوم فلا شك انه صادق على وجودات الجوهر فان كلا منها
وجود الجوهر وايضا ليس المقصود تقسيم الوجود الى الوجودات بتقسيمات مترتبة متنازلة
بل تقسيمه اليها بتقسيمات متعددة في درجة واحدة كما اشار اليه قدس سره بان تقسيم

مرة بوجود الواجب ووجود غيره ومرة على وجود الممكن ووجود غيره وهكذا حتى لا يبقى و
جود شيء الا وان ينقسم الوجود اليه ابتداء **قوله** لان اه التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في
المقسوم فهو يتحقق حقيقة اذا كان المقسوم متحدا مع الاقسام قبل القسمة فهو بالذات منحصر
في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته وتقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية واما تقسيم
الكلي العرضي الى جزئياته وتقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات **قوله** و
قد قيل اه جواب اخر للسؤال المسدد بقوله لا يقال والظاهر انه غير متوجه لان حاصل
السؤال ان الوجود على تقدير الاشتراك اللفظي ينقسم باعتبار تاويله بمسمى لفظ الوجود
كما ان العين ينقسم كذلك **قوله** سواء كان اه وسواء كان حقيقته حقيقة نوعية او
حقيقة جنسية وسواء كان حقيقة ذاتية لجميع الافراد او عرضية لجميعها او ذاتية لبعضها و
عرضية لبعضها **قوله** الوجه الثالث اورد عليه انه لا حاجة ههنا الى اخذ وحدة العدم بل على تقدير
تعدده يحصل احتمال اخر وهو ان يكون الشيء معدوما بعدم اخر فيزيد احتمال الحصر واجيب
عنه الشارح بان طرفي الحصر على تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود العدم المطلق والوجود الخاص
فيبطل الحصر العقلي لاحتمال وجود اخر وعلى تقدير تعددهما الوجود الخاص والعدم بمعنى
سلب هذا الوجود فيحصل الحصر العقلي اذ لا يتصور الخلو عن الشيء وسلبه وانت تعلم ان الجزم
بالحصر من غير ان يتصور العدم بهذا المعنى الا ترى ان من قال معنى العدم غير مضاف الى
الوجود يحكم به والسر فيه ان للوجود صورة واحدة وللعدم صورتين اجمالية وتفصيلية
ومناط هذا الحكم هو الصورة الاولى فعلى ما ذكره لا يكون الحصر عقليا لان تصور العدم التفصيلي
خارج عن تصور طرفي الحصر كما ان تصور الانسان بالكنه اي الحد العقلي خارج عن تصور
طرفي الحصر في الانسان واللاانسان مع ان السلب ان كان متعددا في نفسها مع قطع النظر
عن الاضافة الى الوجود الخاص يعود الاشكال لاحتمال ان يكون الشيء مسلوبا بسلب
اخر ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده وان كان واحدا في نفسه متعددا بحسب الاضافة

يلزم خلاف المفروض او ذلك التعدد لا ينافي وحدته لا يقال يفهم من العدم على تقدير تعدده

العدم الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا الحصر على ذلك التقدير الوجود الخاص والعدم

الخاص الذي هو مقابله فيكون الحصر عقليا اذ لا يتصور الخلو عن الشيء ونقيضه لانا نقول فرض

بالحصر نظرا الى تعدد العدم وكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا الحصر عقليا واعترض عليه شارح

التجريد بانه لا معنى للعدم الا ما ينافي جميع الموجودات وهذا المعنى سواء كان واحدا او متعددا

لا يكون الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا وانت بكلامه خبير بان معنى العدم الخاص

على تقدير ان يكون معنى مضافا الى الوجود سلب الوجود الخاص وهو لا ينافي الوجود الآخر

فما ذكره من معنى العدم مبني على ما قيل ان معنى العدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص

فاخذ العدم في الدليل بالمعنى الذي هو ليس معناه عند الجمهور فهو في حكم اخذ المقدمة

الاخرى وبه يختلف تقريره ويصير تقريرا آخر ثم يمكن تقريره بان الوجود مقابل للعدم

ولو كان احد المتقابلين متعددا لم يحصل الترديد الحاصر بينهما وبان الوجود مناقض

للعدم والتناقض مفهوم واحد فكذا المناقض لاستلزام وحدة اللازم وحدة الملزوم وربما

يقرر بان وحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون

الا بين مفهومين ومن البين ان العدم واحد فكذا الوجود وبانه لو لم يكن الوجود كذلك

احدهما واحدا لبطل الحصر العقلي بينهما **قوله** فلنا اه وجود ما يحتمل معنيين

الاول الفرد المنتشر من الوجود والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود ولما كان الاول

يستلزم المدعى حمله على المعنى الثاني واجاب بحسبه **قوله** اذ يعلم اه ويعلم با

لضرورة ايضا ان بين المعدوم والمعدوم من الشركة في السلب في الاعيان ما بين

الموجود والمعدوم فالعدم ايضا مشترك **قوله** لم يتميز الواجب عن الممكن اه اي يصدق ا

لوجوب والممكن على شيء واحد باعتبار الوجودين ولا يكون قسمة الموجود اليهما قسمة

عقلية وكون الشيء موجودا بوجودين وان كان ممتنعا لكن توقف القسمة عليه ينافي كونها

عقلية

عقلية وبه يسقط الجواب **قوله** وهذه السخافة اه لعله اراد ان اثبات المعنى العام

للوجود ثم تخصيصه ببعض الموجودات سخيف في نفسه واسخف من نفي هذا المعنى بالكلية

قوله فالمصوت اه الاحتمالات العقلية ههنا تسعة والمذاهب ثلثة وليس المراد

بعينية الوجود وزيادته حمله على الوجود حملا اوليا وانتفاء هذا الحمل كما هو المشهور

ضرورة انه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين الحقيقة الواجبة او الممكنة بل المراد

منها حمله عليه حملا بالذات وحملا بالعرض وحمله بالذات ان يكون مصداق

الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل

خارجا عنها وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حيثية ماخوذة فيها كما في حمل الوجود

على تقدير كونه زائدا واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدء المحمول كما في حمل

الاوصاف العينية واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها ومقايسة

بينهما كما في حمل الاضافيات واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد مع

مصاحبتها له كما في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات

الموضوع من حيث هو وعلى تقدير الغيرية ذاته مع حيثية زائدة عليه كحيثية استناده

الى الجاعل ويقرب من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصدر الآثار وبما

هذا ظهر لك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى نفي عينيته من اشتراكه

بحسب اللفظ اثباتها كما وقع عن المصنف قبيل هذا المبحث من ان القائلين بالاشتراك

اللفظي هم القائلون بالعينية وعن المحقق الطوسي في التجريد من تفريع نفي العينية

على اثبات الاشتراك المعنوي محل نظر فاتقن ذلك واتقن تفصيله **قوله** والثاني

اه حاصله انه يجوز ارتفاع النقيضين في المرتبة فان ذلك يرجع الى ارتفاع المرتبة

عن النقيضين فسلب الوجود والعدم في مرتبة الذات والذاتي يرجع الى سلب

الذات والذاتي عنهما وهو ليس بمستحيل فان عينية والجزئية عن احد النقيضين

فالقائلين بالاشتراك
عينية الوجود

لايستلزم اثباتهما النقيض الاخر فالماهية اذا انضم اليها الوجود يصير موجودة وان
انضم اليها العدم تصير معدومة ولايلزم ههنا ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما وفيه
نظر دقيق وهو ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد
لا النفي المقيد فقولنا الماهية من حيث هي ليست موجودة تفصيل لقولنا الماهية
من حيث هي معدومة مع استحالة ارتفاع النقيضين ليست بظرف دون ظرف كما
يشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاعهما في ظرف يستلزم اجتماعهما في ذلك الظرف و
القول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما مع كونه من قبيل
اشتباه مصداق القضية بمرجعها ساقط لان الكلام في سلب الثابت لا السلب الثابت
فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما او سلب سلبها عنه و
ظاهر الفساد ضرورة امتناع خلو الشيء عن كونه ذاتيا او غير ذاتي فالصواب في الجواب
ان يقال الماهية من حيث هي معدومة ولايلزم عند انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين
لان نقيض الوجود في مرتبة العارض سلب الوجود في هذه المرتبة لا سلب الوجود
في مرتبة الماهية هذا وسيأتيك تحقيق المقام وتفصيله ان شاء الله تعالى **قوله** و
تلخيصه الخ لايخفى انه انما يلائم الدليل على التقرير المذكور في شرح التجريد وهو ان
الوجود لوكان زائدا فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم
الواسطة وكلاهما محالان اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها
واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين لا يقال الوجود من المعقولات الثانية وهي
تعرض للمعقولات الاولى في الذهن فيلزم ان يكون الماهية موجودة فيه قبل وجودها
لانا نقول كونه من المعقولات الثانية يستدعي كون الذهن ظرف العروض لا كون
الوجود الذهني قيدا للمعروض او شرطا للعروض حتى يلزم وجود الماهية قبل وجودها
قوله قيام الصفة الخ اعلم ان للثبوتي معان الاول ما لايكون السلب جزء مفهومه والثاني

مامن شانه الوجود الخارجي والثالث الموجود الخارجي والمراد ههنا المعنى الاول لان ا
لوجود امر اعتباري وتقييد الصفة بالثبوتية احتراز عن محمول سالبة المحمول فانه
عند المتاخرين لايستدعي وجود الموضوع وخروج محمول المعدولة المستدعي لوجود
الموضوع بالاتفاق لايضر المقصود والتحقيق ان طبيعة الاتصاف من حيث هي تستدعي
تحقق الموصوف مطلقا والاتصاف الخارجي يستدعي تحققه في الخارج والاتصاف الذهني
يستدعي تحققه في الذهن واما الصفة فهي بخصوصها ولا بخصوصها بمعزل عن هذا الحكم
وتفصيله ان طبيعة الاتصاف تستلزم ثبوت الحاشيتين في ظرف ما لا على سبيل ا
لتوقف وخصوص الاتصاف الانضمامي يستلزم ثبوتهما في ظرف الاتصاف على سبيل
التوقف وخصوص الاتصاف الانتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف و
ثبوت الصفة في ظرف ما لا على سبيل التوقف فاتصاف الوجود لكونه وصفا انتزاعيا
يستلزم ثبوت الموصوف الذي هو نفس الموجود فلا يلزم كون الشيء موجودا مرتين و
لا تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل هذا في مرتبة الحلول واما في مرتبة الحمل فمطلق ثبوت
الشيء للشيء يتاخر عن ثبوت المثبت له ولا محذور فيه لان المحمول يتاخر عن مبدئه فان
قيل ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد في الهلية المركبة لا في الهلية البسيطة لان و
جود الشيء هو نفس موجوديته وليس وجوده وجودا اخر في الموضوع بل وجود الموضوع
فليس له ثبوت للغير فضلا من ان يستدعي ثبوت المثبت له قال الشيخ في التعليقات
وجود الاعراض في انفسها وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما
كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى
يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود
وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه
قلنا لا يلزم من ان لايكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لايكون له وجود في الموضوع

كيف قيام الوجود بالماهية فوردی و قد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من القدماء الى ان
كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة والمتاخرون الى ان كل قضية مركبة من
اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التقييدية وبالله التوفيق ومنه الوصول الى
التحقيق **قوله** فيلزم كون الشيء اه اورد عليه بجواز ان يكون لذلك الشيء وجودان احدهما
خارجي والاخر ذهني ويكون ثبوت الوجود الخارجي موقوفا على وجوده في الذهن وثبوت وجوده
في هذا الذهن موقوفا على وجوده في ذهن اخر وهكذا فلا يلزم الا التسلسل في الوجودات وهي
منقطع بانقطاع الاعتبار وفي الاذهان وهي غير مرتبة وانت تعلم ان الحاصل في الخارج غير
الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية وهكذا
الحاصل في الذهن الحاصل في ذهن اخر ولا شك ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت شخص
المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له في النوع وقد اجيب عنه بان ثبوت الوجود في
كل ظرف فرع لوجود الموصوف في هذا الظرف فلا يفيد كون احدهما في ظرف والاخر في
اخر واعترض عليه بان ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن كان في ذهن اخر
فكان فرعا للوجود في الذهن الاخر والحاصل ان اتصاف الماهية بالوجود في ذهن زيد
في ذهن بكر مثلا بان يكون ظرف الاتصاف ذهن بكر وظرف الوجود ذهن زيد فرع الوجود
في ذهن بكر وهكذا الى غير النهاية ولا يخفى انه قليل الجدوى لان ظرف الاتصاف
ليس مغايرا لظرف الوجود كيف والشيء اذا حصل في ذهن لا يمكن ان يحصل فيه بالوجود
في ذهن اخر ضرورة ان معنى الوجود هو الحصول المصدري واعلم انه ان جعل ظرف
اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج لما نقل عن بعض المحققين
يسهل الامر لان ثبوت الشيء للشيء في الملاحظة لا يستدعي الا ملاحظة المثبت له ثم
عبارة عن ملاحظة ثبوت الشيء للشيء قلنا بل لا يسهل الامر لان الكلام في المطابق بالفتح
لا المطابق بالكسر فتامل **قوله** لان جميع اه مبني على ان العلة الخارجية للمجموع

علة لكل جزء منه كما سياتي في موضعه فلا يرد انه ان اريد بالمجموع المجموع من حيث المجموع
فنختار ان الوجود السابق عليه هو الوجود الداخل فيه وان اريد به كل واحد فلا يثبت وجود
غير هذه الوجودات اذ المفروض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها **قوله** الوجه
الثالث اه فان قيل هذا الوجه يدل على ان لا يكون شيء من الاعراض زائدا فان السواد
مثلا لو كان زائدا لكان له سواد اخر لامتناع ان يكون لا اسود فينتقل الكلام اليه قلنا مقصود
المستدل ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودية لو كان زائدا لكان له وجود اخر لامتناع
ان يكون معدوما مع ان التناقض بالذات بين الوجود والعدم فان كان السواد لا اسود لا يلزم
اتصاف الشيء بنقيضه حقيقة فان قلت الوجود على مذهب من قال بعينيته متعدد وهكذا
العدم فاذا كان الوجود معدوما لا يلزم اتصافه بنقيضه بل اتصافه بنقيض وجوده الذي
هو غيره قلت عينية الوجود لا يستلزم تعدده ولا تعدد العدم كما سبقت الاشارة اليه مع
ان المقدر زيادة الوجود لا عينيته وفيه ما فيه الا ان يقال هذا الوجه مبني على اشتراك الوجود
معنى كما هو المشهور من القائلين بزيادته **قوله** انما المستحيل اه اعلم ان التناقض بين الامرين
انما هو باعتبار الصدق على امر اخر من جهة واحدة فيتحقق التناقض بين المشتقين كما
يتحقق بين مبدئيهما كالموجود والمعدوم ويمكن ان يكون لشيء واحد نقيضان احدهما
باعتبار حمل الاشتقاق والاخر باعتبار حمل المواطاة كالوجود فان نقيضه بالاعتبار
الاول العدم وبالاعتبار الثاني اللاوجود ويجوز صدق احد النقيضين على الاخر على مواطاة
بان يصدق عليه حملا بالعرض كما يقال الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم وصدق كل من
النقيضين على كل منهما من جهتين بالحمل العرضي كمفهوم كل من الموجود والمعدوم
اذ يصدق عليه الموجود من حيث انه موجود في الذهن والمعدوم من حيث انه معدوم
في الخارج وصدق النقيضين باعتبار حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على امر واحد كما يقال
انه لا وجود موجود ومما ينبغي ان يعلم ان طائفة من المفهومات محمولة على نفسها

حملا بالعرض كالموجود المطلق والماهية المطلقة والممكن العام واشباههما وبعضها محمولة
عليها نقائضها بهذا الحمل كاللامفهوم والجزئي واللاممكن الخاص ونظائرها ولا يتوهم ان عدم
العدم من هذا القبيل لان العدم الذي هو نقيضه محمول عليه بالحمل الذاتي لان العدم
حصص العدم والمطلق نوع لها بل نقيضه ليس محمولا عليه اصلا لان نقيضه هو عدم عدم
العدم لا العدم الذي هو نقيض الوجود وهكذا يكون كل مرتبة شفعية نقيضا للمرتبة الوترية
التي هو فوقها الا ان يقال ان العدم الذي يضاف اليه العدم في عدم العدم هو العدم المطلق
الاعم من عدم العدم فكان عدم العدم اعم من عدم عدم العدم الذي هو نقيضه ومحمولا
عليه بالعرض لكنه بهذا الاعتبار صار اعم من نفسه فكان محمولا على نفسه ايضا بالعرض
فكان من قبيل حمل المعنى الواحد على النقيضين ويمكن وضع ضابطة كلية ههنا بان كل كلي
هو مع نقيضه شامل لجميع المفهومات ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ومن جملتها نفس
هذا الكلي فيجب ان يصدق هو او نقيضه عليه فان كان مبدائه متكررا لنوع فهو محمول
على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه
منه من حيث انه مشتق منه وعروض مبدء الاشتقاق لامر يستلزم حمل مشتقه عليه
واما الثاني فانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشيء
على نفسه يستلزم عروض مبدء الاشتقاق لها وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون
النوع وخلاف الفرض فتفكر تفكرا صادقا وتدبر تدبرا فائقا **قوله** وان سلم ان الاتصال الوجود
القائم بالغير يمتنع ان يكون له وجود هو عينه لان قيامه بالغير يستدعي الاحتياج وموجودية
جودية بنفسه يستدعي عدم الاحتياج لانا نقول العينية تنافي الاحتياج اذا كان الو
جود قائما بنفسه واما اذا كان قائما بغيره فلا ينافيه بل يؤكده والتحقيق الوجود بالمعنى
المصدري امر اعتباري متحقق في نفس الامر وبمعنى ما به الموجودية موجود بنفسه
بل واجب لذاته وذلك لان معنى كون الشيء اعتباريا متحققا في نفس الامر ان يكون موفه

بحيث يصح انتزاعه عنه فههنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي
والثاني المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدري والثالث منشاء الانتزاع وهو الوجود بمعنى
بمعنى ما به الموجودية وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته لانه ليس قائما بالماهية
الا على وجه الانضمام والا يلزم تاخره عن وجود الموصوف ولا وجه الانتزاع والا يلزم حين
انتزاع الوجود المصدري انتزاع اخر بل انتزاعات غير متناهية فافهم ذلك فان تحقيق
شريف **قوله** وثانيهما الخ تحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري
لان هذا المعنى متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن ذهن
الذاهن واعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته وتلك
الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشاء الانتزاع لهذا المفهوم ومصداق لحمله ومطابق
لصدقه وهي في الممكن زايدة لانه موجود بغيره فمصداق حمل الوجود عليه امر زايد زايد
عليه وفي الواجب عين ذاته لانه موجود لذاته فمصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته
من غير اعتبار امر اخر فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانية محضة لا ماهية
له فان الماهية هي الحقيقة المعراة عن الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزه عن
ان يلحقه التعرية وان يحلله الاعتبار ويحول حول ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود المطلق و
حصته والوجود الخاص زائدة وفي الواجب الاول والثاني زائدتان دون الثالث لانتفائه
هناك اذ عين الذات ينوب منابه في كونه مصداق الحمل وما قيل ان محل الخلاف هو الوجود
بمعنى مصدر الاثار والوجود الخارجي الحقيقي الذي به الموجودية **قوله** والا لم يكن
الخ وما ذهب اليه المتالهون من ان الوجود قائم بذاته وموجود بنفسه وغيره موجود
لانتسابه اليه واطلاق الموجود عليه كاطلاق الشمس على الماء المسخن بالشمس فهو على
تقدير ان يكون وجود الواجب عينه **قوله** فانقلت الخ اراد بالعلة العلة الموجدة في الخارج
لان الموجود الخارجي والامر الاعتباري في الاحتياج الى العلة الموجدة مطلقا متساويان

ويرد عليه ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو ليس امرا اعتباريا كما سبق التلويح اليه **قوله**
وبسبب اه لا يخفى ان العلة يجب ان يكون لها نحو من التحقق كما يشهد به الضرورة كيف والعلية
من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت له والواجب لو كان علة بوجوده لكان مقدما
عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود الذهني لتقدمه على الاذهان كلها واما تقدم الماهية الممكنة
على وجودها فتقدم الخروج عن التقدمات المشهورة وهي نفس المعلول اما باعتبار ذاتها او
باعتبار اتصافها بالوجود وكذا تقدم الاجزاء المحمولة فانها من حيث انها اجزاء علة الكل و
متقدمة عليه بالوجود ضرورة ان جزء الموجود موجود ومن حيث انها محمولة متقدمة
عليه لا على نحو التقدمات المشهورة قال ناقد التنزيل الجنس مقدم على نوعه لا لكونه جزء
له ليكون تقدمه عليه بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله والجنس يجب ان يحمل
على نوعه ولا لكونه في زمان او في مرتبة عقلية او حقيقية او جنس الشيء لا يجب ان يكون
فوقه جنس ولا لكونه اشرف وذلك ان تستدل على هذا المطلب بان الواجب لذاته ليس
معدوما في مرتبة ذاته واذا كان الوجود زائدا عليه يلزم ذلك وبان مصداق الحمل لو كان
مغايرا للذات لكان ممكنا لذاته فافهم **قوله** لانا نقول اه يعني لو سلم ان معنى التقدم هذه
الحيثية فلا شك انها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد **قوله** وهو العلة القابلية قد عرفت
ان العلة مطلقا يجب ان يكون متحققة قبل تحقق المعلول فستفيد الوجود ليس علة قابلية
له كيف واثر الجعل هو اتصاف المستفيد بالوجود من حيث انه مراة لملاحظة الطرفين
وغير مستقل بالمفهومية فكل من الطرفين كان معتبرا في جانب المعلول ولكان اجزاء ااتتتـع
معتبرة في جانب العلة بناء على انه المعتبر في جانب المعلول من حيث الاجمال وقد عرفت ايضا
ان مقوم الماهية من حيث انه مقوم يجب ان يكون موجودا نعم يمتنع ان يكون الوجود قيدا
للمقوم لكن يجب ان يكون شرط التقويم **قوله** والا لامتنع اه لا يخفى انه يمتنع خلو الماهية عن
احد الوجودين فلا يمكن الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود **قوله** فلان الوجود اه لا يخفى ما فيه

فالاولى ان يستدل على نفي العينية بما استدل على نفي الجزئية **قوله** فلا نسلم انها اه قد
تفطنت انفا بان محل الخلاف هو حقيقة الوجود فتلك الحقيقة اذا كانت عين الممكن او جزئه
كان حمل الوجود عليه واجبا لكونه مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنعا لامتناع اجتماع
النقيضين وايضا يستكن تعلق الجعل بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين
الممكن او جزئه لا يمكن لامتناع تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته ثم لا يخفى ان هذا الدليل
وما يقرب منه لا يجري في الاعراض لان وجودها هو بعينه وجودها في الموضوع وعينيته هذا هذا
نحو من الوجود لا ينافي الامكان بل يؤكده كما نبهنا عليه سابقا **قوله** الوجه الثاني اه الكلام في
ان ذات الممكن لا ينافي مناب وجوده الخاص كما سبقت الاشارة اليه ولا شك ان الخ
في الوجود لا ينافي العينية بهذا المعنى **قوله** والكلام في الوجود المطلق اي في الوجود مطلقا اه
الكلام ليس في الوجود المطلق ولا في مطلق الوجود بل في الوجود مطلقا كما يظهر بالتامل **قوله**
فان الشعور بالشيء اه بيان ذلك ان التصور يطلق على معنيين احدهما حصول الصورة في ا
الذهن وثانيهما الصورة الحاصلة فيه والمراد ههنا هو الاول ولا شك ان كون التصور حصول
الصورة مما يشك فيه ولهذا انكره المتكلمون فان الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بحقيقة
هذا الشعور وان سلم فلا نسلم التصديق بثبوتها له بل نقول حصول الصورة في الذهن
وجود رابطي والوجود الذهني من قبيل وجود الشيء في نفسه في الوجود الذهني ليس
نفس التصور **قوله** وايضا اه يتوجه عليه انه لا يدل على زيادة الوجود الذهني على الماهية
التي لا ينفك عنها الوجود الذهني مع انه انما يتم اذا كان المراد بالوجود الذهني الوجود في الذهن
السافلة فقط **قوله** اذ يتوجه عليه اه الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني نعم يتوجه
عليه انه لا يدل على زيادة الوجود الخارجي على الماهية التي لا ينفك عنها الوجود الخارجي
ولك ان تقول الماهية من حيث انها موجودة في الذهن ليست موجودة في الخارج ومن
حيث انها موجودة في الخارج ليست موجودة في الذهن فيكون كل من الوجودين زائدا عليها

قوله قال بعض الفضلاء انه قد جوز بعضهم ان يحمل التعقل على التصديق وهو لا يخلو
عن التكلف قوله بل بانا انه على هذا التقرير يستدرك ذكر تعقل الماهية وذلك ان تقرير
هذا الدليل بان التعقل اى التصور فقط تعقل للماهية دون الوجود والتصور مع الشك تعقل
بالوجود دون الماهية فالوجود لا يكون نفس الماهية بالضرورة قوله ولا نم يعنى لا نم ان كثيرا
من الماهيات معقولة بالكنه التفصيلى والا فتصور بعض الماهيات بالكنه الاجمالى مما
لا يشك فيه قوله والاظهر انه لا يخفى ان قولنا السواد موجود على هذا التقدير لم يكن ا
صحيحا الا صحيحا غير مفيد فكان هذا المستدل اخذ محل الخلاف الموجود دون الوجود قوله
والاول انه لا يخفى ان محل الخلاف ليس ما يطلق عليه الوجود بل مراد الشيخ الاشعرى من عينية
هو بديهة مراد الحكماء الا انهم جعلوها من خواص الواجب ومناط الواجبية والشيخ الا
شعرى جعلها من خواص الموجود ومناط الموجودية صرح بذلك كثير من العلماء كشارح
الصحائف وشارح المقاصد قوله لكان اعم الذاتيات الخ فان قلت لا حاجة الى ذلك بل
يكفى ان يقال لو كان الوجود جزء الماهية لكان لها جزء وكان الوجود جزء له فننقل ا
لكلام الى جزء الجزء منه وهكذا فيلزم فلترتب الاجزاء الى غير النهاية قلت قد قرر هذا الوجه
هكذا اشارة الى ان يذهب الى جزئية الوجود بان يكون جنسا او مثل الجنس ثم على هذا ا
لتقدير يلزم ايضا كون الوجود جزء لشئ وجزء لجزئه بمراتب غير متناهية وكون الشئ
جزء لنفسه وجزء لجزئه كذلك وكون الحقيقة الواحدة حقايق غير متناهية والحق ان
نفى جزئية الوجود اجلى من هذه المقدمات قوله اذ المركب انه اعترض عليه بعض المحققين
بان المركب العقلى اذا وجد فى الذهن بوجود واحد اجمالى لا يتصور انتهائه الى البسيط لانتفاء
التركيب على ذلك التقدير ذهنا وخارجا وان احلله العقل لا يلزم انتهائه اليه لجواز ان
لا يقف التحليل عند حد كما فى تجزى المتصل الواحد وانت خبير بان المراد من المركب والبسيط
ههنا غير المتصل واجزائه المقدارية فالمركب الخارجى على تقدير انتهائه الى ما هو بسيط فى ا

لخارج

لخارج ينتهى الى البسيط ذهنى لان التركيب الذهنى يستلزم التركيب الخارجى واطلاق المركب
العقلى على البسائط الخارجية من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالمقومات قال الشيخ فى ا
لتعليقات اجزاء حد البسيط يكون اجزاء لحده لا لقوامه وهو شئ يفرضه العقل واما هو فى ذاته
فلا جزء له قوله لان البسيط انه قال بعض المحققين لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقى مبدء ا
لمركب مطلقا فان القدر الضرورى هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم بها واما انتهائه الى
ما ليس بمركب اصلا فليس ضروريا فان الكثرة لا بد فيها من الواحد العددى لا من الواحد ا
لحقيقى لجواز اشتماله على احاد الخ وهكذا فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق وانت تعلم
ان المركب الخارجى العددى حقيقة منحصرة فى العدد واجزائه وهذه بسيطة والمركب الخارجى
الغير العددى لا بد له من الجزء الصورى البسيط بحسب الخارج والا لم يكن للمركب فعلية لانه
اذا فرض فعلية هذا الجزء الصورى بجزء اخر كان فعلية المركب فى الحقيقة بهذا الجزء لا بالجزء
الاول ثم ان فرض فعلية هذا الجزء بجزء اخر كان فعلية المركب بهذا الجزء لا بالجزئين الاولين
وهكذا فلو لم يكن الاجزاء الصورية منتهية الى الجزء الذى فعليته بنفسه لم يكن للمركب
فعلية اصلا على ذلك التقدير لا يكون فى المركب جزء بالقوة بل يكون جميع اجزائه بالفعل فيكون
كل جزء منه غير قابل للقسمة فتدبر قوله فانهما يعنى ان الجوهر والعرض من اقسام الموجود
الخارجى والوجود امر اعتبارى والامر الاعتبارى جاز ان يكون جزء عقليا للموجود الخارجى
بناء على نفى الكلى الطبيعى واما ما ذكره فظاهر السقوط لاندراج المفهومية والمعلومية
ونحوهما تحت المتصف بهما والحق ان المعنى الوصفى سواء كان عرضا او لا يمتنع ان يكون جزء
محموليا للجوهر قوله فيه بحث انه حاصله ان ما ذكره المص فى اثبات اتحاد ذاتى السواد والوجود
واتحاد افرادهما لا يتم لانه يدل على عدم امتيازهما فى الخارج وهو يحصل بان لا يكون الوجود حقيقة
خارجية وفيه نظر لانه اذ لم يكن للوجود هوية خارجية لا يكون له هوية اصلا لانتفاء ا
لوجود الذهنى عند المتكلمين مع ان البداهة حاكمة بان له هوية فيكون هويته عين هوية

السواد وما يصدق عليه احدهما عين ما يصدق عليه الآخر لا يقتضى مراد المص من اتحادهما بحسب
الهوية والصدق انه ليس في الخارج الا السواد والعقل ينتزع عنه الوجود لانا نقول هذا
مع انه بعيد لان عبارة المص يابى عنه الوجوه التى نقلها عن الشيخ الاشعرى كما يظهر بالتامل
الصادق والحق ما قررناه مرارا ان مراد الشيخ الاشعرى من اتحاد الوجود والماهية حملهما
عليها حملا بالذات **قوله** بل هما من المعقولات الثانية اه اعلم ان المعتبر في المعقولات
الثانيه امران الاول ان يكون الذهن ظرف العروض لا ان يكون الوجود الذهنى شرطا
لعروض او قيد المعروض والا لخرج الوجود ونحوه من المعقولات الثانية وهذا معنى قوله من حيث
انها في الذهن واحترز به عن العوارض الخارجية والثانى ان لا يكون الخارج ظرفا للعروض
ويتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا في الخارج وهذا معنى قوله لا يحاذيها امر في الخارج
واحترز به عن لوازم الماهية وما يتوهم ان الوجود الواجبى فرد الوجود والاعيان الثابتة من جهة
افراد الموجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانية ساقط لان الوجود الوا
جبى ليس فرد الوجود المصدرى بل الوجود الحقيقى وهو ليس من المعقولات الثانية
وافراد مفهوم الموجود بحسب الحقيقة هى الحصص الاعتبارية دون الاعيان
الخارجية فان قيل الوجود الخارجى من المعقولات الثانيه والماهية المتصفة به في ا
لخارج فيكون الخارج ظرفا لعروضه وكذا الكلية والجزئية من المعقولات الثانية وهما من
عوارض الصور الذهنية من حيث انها امور ذهنية فيكون الوجود الذهنى قيدا للمعروض قلنا ا
ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ ماهية
معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة للوجود في هذه الملاحظة وهى من مواطن
نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنها
لكنه في الحقيقة ليس اتصافا ثم حيثية كون الشئ صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجودا
ذهنيا وان كانت مستلزمة لها فان الاولى حيثية حصول الشئ في الذهن والثانية وجوده في نفسه

مع ان في المعقول الثانى عدم اعتبار شرطية الوجود الذهنى للعروض وقيدية المعروض لا اعتبار
عدمهما وبما قررناه ظهر لك ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج
وان المعقولات الثانية تشمل المشتقات والمبادى وان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات
هذا وتفصيل المقام يستدعى بسطا في الكلام **قوله** لوجوه اه انما المدعى نفى عينية الوجود
الذى هو محل الخلاف فهذه الوجوه لا يدل عليه وانما ان نفى عينية الوجود المصدرى الذى ليس له
وجود في الخارج فهو بديهى اولى لا يحتاج الى التنبيه فضلا عن الاستدلال **قوله** الا ان تثبت الى ما قد
سبق تحقيقه ولا باس بان نزيده بيانا فنقول ان النظر الجلى يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى
مصدريا بل امرا اخر والنسبة بينهما نسبة مفهوم الشئ وحقيقته باعتبار ونسبة المعبر به
والمعبر عنه باعتبار اخر ثم بعد تدقيق النظر يظهر ان ليس في الخارج مثلا الا ذات الشئ من حيث
يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه به ويحمل
عليه فههنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه والثانى الحيثية التى هى منشاء الانتزاع والثالث
المنتزع اما الاول فهو ذات الشئ وماهيته واما الثانى فهو تعلق الشئ بالوجود الحقيقى
الذى هو موجود بنفسه وواجب لذاته وارتباطه به كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتبارى
وليس افراده الا حصصا ولا يصدق مواطاة الا عليها ومن جوز ان يكون له فرد غير الحصة فقد
اخطأ كيف والمعنى المصدرى الانتزاعى لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه وذلك
المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا اشتقاقا كما يشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة
كلها متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب فانه تعالى منشاء الانتزاع ومصداق الحمل كما
تلونا انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعم كثير من المتاخرين من ان فرد الوجود المطلق
عين الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل المعنى المصدرى عليه مواطاة صحيحا تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** فالمناقشة اه وذلك لانا لا نقول ان ثبوت الفرد للوجود غير
حصة سند لمنع تساوى وجود الواجب والممكن وهو نفس منعه لجواز ان يكون

وجود الواجب امرا اخر غير فرد الوجود المصدري وحصته **قوله** فانه في الوجود الى آخره

اه لا يذهب عليك ان التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية والاضعفية

او الزيادة والنقصان والوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين دون الاخيرين

قال الشيخ في الهيات الشفاء الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف و

لا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء

والحاجة والوجوب والامكان ثم تشكيك الوجود انما هو بالقياس الى صدقه على الو

جودات دون الوجودات فتشكيكه لا ينافي ان يكون ذاتيا لافراده **قوله** فلم لا يجوز اه

قد عرفت انه لا يجوز **قوله** فنقول انه لا يقال الوجوب اقتضاء الذات الوجود الذي به الو

جوبية وهو الوجود الخاص لا الوجود المطلق لانا نقول الوجوب ما يقتضي الوجود المطلق

لا الوجود الخاص والا يلزم ان يكون الزمان وغيره مما يقتضي الوجود الخاص واجبا فان

العام مقدم على الخاص وعلى تقدير اقتضاء الخاص العام يستلزم تاخره عنه ضرورة

تقدم المقتضي على المقتضى قلت يمكن التعاكس بين الشيئين في التقديم والتاخير بالاعتبار

مع ان العلم مطلقا ليس مقدما بل العام الذاتي فانقيل الوجود الخاص ذات الواجب

فالوجود العام لا يمكن ان يتقدم عليه لامتناع ان يتقدم عليه غيره قلنا الصورة

لخصوص من عوارض الصور الذهنية من حيث انها موجودة ذهنية والحقيقة الخارجية

لا يتصف بهما والتحقيق ان الواجب هو الوجود المتاكد البحت القائم بذاته المعرى عن

القيود والحيثيات وهو بذاته منشاء لانتزاع مفهومي الوجود والوجوب ومصداق

لحملها وليست حيثية الوجود ولا حيثية الوجوب مغايرة لذاته تعالى فوجوبه في تفسير

الوجوب الاقتضاء التام واقتضاء الحقيقي عينه كما ان وجوده الحقيقي كذلك قال

الشيخ في التعليقات الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها لكن الحكم في الاول

الذي لا ماهية له غير الانية يشبه ان يكون الوجود حقيقة اذا كان على صفة و

تلك الصفة هي تاكد الوجود وليس تاكد الوجود وجود الخصوص بالتاكد بل هو معنى اسم له يعبر

عنه بتاكد الوجود **قوله** قلت اه حاصله ان المراد بالاقتضاء وجودات الممكن بعارضها انه

ناقص لتفرعه على غيرها وذلك ان تقول وجودات الممكن ان كانت حصصها فلا عروض للمطلق

الا عروض حصصه فاقتضاء الوجود الخاص عروض الوجود المطلق له يرجع الى اقتضاء اه

عروض الحصة لها وهو سفسطة وان كانت افراد الوجود المطلق عارض لها فانها موجودة في ا

موجودة في الخارج فان معروض الوجود موجود بالضرورة مع ان المراد بالاقتضاء ههنا اقتضاء

الذات من حيث هي واقتضاء الوجودات ليس كذلك لانها تقتضي عروض الوجود المطلق من

حيث انها افراده ثم لا يخفى ان هذا السوال مبني على ظاهر هذا التفسير فانه اذا كان المراد

منه اقتضاء الذات كونها موجودة لا يرد اذ تلك الوجودات تقتضي كونها وجود الا كونها موجودة

قوله بل يمنع على كل اه اي يمنع على كل فرد بالنظر الى الطبيعة ما يمنع على الاخر بالنظر اليها والمراد

بالصحة الامكان العام فما يصح بالنظر الى الطبيعة اعم مما يلزم بالنظر اليها بل بينهما تعاكس بحسب

العموم والخصوص باعتبارين لان الصحيح من حيث انه صحيح لازم ثم لا يخفى ان هذا ايضا

مأخوذة في الوجه الاول والثاني لكن لا على سبيل الالزام فافهم **قوله** لا شبهة اه لا يذهب

عليك ان ههنا مقامين الاول اثبات وجود غير الوجود الخارجي والثاني اثبات انه

لا بد في العلم بالاشياء الغائبة عنا الغير الحاضرة لنا من حصولها في الذهن غير حصولها

في الخارج والقول بالوجود الذهني للمفهومات الاعتبارية دون الاعيان الخارجية

كما اختاره البعض والقول بحصول الاشياء باشباحها الا بانفسها كما نقل عن قوم في طرف

الاثبات على الاول وفي طرف النفي على الثاني والشارح المحقق لما راى ان ادلة المثبت والنافي

منطبقة على الثاني كما ستطلع عليه اختاره في تحرير محل النزاع ثم انه لظاهر ان ما ذكره في

تفسير الوجودين هو تفسير الوجودين الحقيقيين لان الحيثية التي هي منشاء الا

نتزاع هي مصداق الاثار وعلى كل تقدير لا يرد انه ان اريد بالاثار والاحكام الخارجية

يلزم الدور فى تعريف الوجود الخارجى وان اريد بها الاثار والاحكام فى الجملة يصدق تعريفه
على الوجود الذهنى فانه مصدر للاثار فى الجملة اما على التقدير الاول فلان الاثار الخارجية
يتوقف على الوجود المصدرى الخارجى لا على الوجود الحقيقى الخارجى واما على التقدير ا
لثانى فلان تعريف الوجود المصدرى لكونه بديهيا تعريف لفظى ومما ينبغى ان يعلم ان
معروض الوجود الذهنى الماهية من حيث هى والعوارض الذهنية مرتبة عليه لا ا
لماهية من حيث انها مع العوارض الذهنية كيف و وجودها بهذه الحيثية وجود خارجى
فان وجودها من قبيل وجود الشئ لغيره واتصاف الذهن بها اتصاف انضمامى فتامل
قوله فلا عبرة اه لعل وجه الاشكال على هذا القايل انه راى ان ظاهر ادلة المثبت منطبقا
على الخلاف الاول وادلة الثانى منطبقا على الخلاف الثانى او اخذ الوجود الذهنى بمعنى
حصول الشئ فى الذهن فزعم انه متحقق فى الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس
قوله الاول تمته انا نتصور ايضا ما له وجود فى الخارج ونحكم عليه باحكام ثبوتية
لا من حيث انه موجود خارجى فلا بد ان يكون له نحو اخر من الوجود والا يلزم من
انتفاء وجوده الخارجى انتفاء التصور والحكم ايضا اذ لو كان تصور بعض الاشياء
بحصول صورة فى الذهن كان تصور جميع الاشياء كذلك لعدم التفاوت فى نحو العلم
بالاشياء الغائبة كما يشهد به الضرورة وربما يستنبط من هذا الوجه وجه اخر
وهو انا نعقل امورا لا وجود لها فى الخارج ولا بد فى فهم الشئ من تعلق بين العاقل و
المعقول والتعلق بين العاقل والعدم المحض ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت
واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن لا يقال الوجود الذهنى هو وجود الشئ فى نفسه وهذا
الوجه يدل على ان لهذه الامور وجودا سواء كان من قبيل وجود الشئ فى نفسه او
وجود الشئ لغيره لانا نقول هذه الامور باعتبار ذواتها كان وجودها فى نفسها و
باعتبار اتصافها بالعوارض الذهنية كان وجودها لغيرها فان قلت يلزم على ذلك ا

لتقدير

لتقدير ان يكون للشئ الواحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان قلت يجوز ان يكون
للشئ الواحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان باعتبارين احدهما يحذو حذو ا
لوجود الخارجى فى ترتب الاثار والاخر لا يحذو حذوه وبهذا التفتيش ظهر سر قولهم
ان الكلى من حيث هو كلى موجود فى الذهن مع ان ما يحصل فيه متشخص بالتشخص
الذهنى وظهر ايضا ان العلم موجود خارجى والمعلوم موجود ذهنى فتامل جدا و
سيأتيك فوق ذلك كلام ان شاء الله تعالى قوله باحكام اه الحكم يطلق على اربعة
معان الاول المحكوم به والثانى وقوع النسبة او لا وقوعها والثالث التصديق وا
لرابع القضية من حيث انها مشتملة على الرابط بين المنتسبين والظاهر ان المراد
هو الاول ويحتمل الثانى والثالث وعلى الاول لا حاجة الى تقييد احكام بالثبوتية
كما اشرنا اليه ان صيغة الايجاب تستدعى وجود الموضوع ولا مدخل لخصوصية المحمول
فى ذلك بل على الثانى والثالث ايضا لان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان تميز
المحكوم عليه والمتميز يجب ان يكون له ثبوت فى الجملة فافهم قوله قلنا اللازم اه قد عرفت
ان السالبة تستدعى وجود الموضوع فى الجملة مع ان هذه القضية مع قطع النظر
عن رجوعها الى السالبة صادقة كما يعلم بالضرورة فالاولى ان يقال يكفى فى كون
الشئ محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا فغاية ما يلزم ههنا اتصاف احد النقيضين
بالاخر مواطاة ولا استحالة فى ذلك او يقال العقل يفرض الموجود معدوما مطلقا ويحكم
عليه فالمحكوم عليه موجود بحسب الواقع ومعدوم بحسب الفرض وبه يندفع
التناقض ان جرد بالنظر الى عقد الحمل فان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لا بالايجاب
ولا بالسلب وقد اخبر عنه بعدم الاخبار فيكون مخبرا عنه وغير مخبر عنه قوله
كان النسب و ذلك لاشتماله على الاشخاص المادية وعلى الممتنعات كاجتماع ا
لنقيضين والضدين دون الاول وكانه لم يحمل عبارة المصنف عليه لان المص

تحقيق السالبة المحمول

حمل قول افلاطون فى بحث الماهية على الاول والحق ان قول افلاطون فى بحث الوجود الذهنى
والعلم محمول على الثانى وفى بحث الماهية محمول على الاول كما سيأتى فتامل **قوله** واحترز
بذلك اه اعلم ان المتاخرين اثبتوا هذه القضية وقالوا فى تحصيل معناها وفى الفرق بينها
وبين السالبة البسيطة ان فى السالبة البسيطة يحكم بسلب المحمول عن الموضوع وفى
السالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب عليه فمعنى السالبة ج ليست ب ومعنى
السالبة المحمول ج ليست ب است وقالوا فى الفرق بينها وبين المعدولة ان فيها اشارة
الى حكم مقصود بخلاف المعدولة ولا يخفى ان السلب من حيث انه رابطة لا يمكن ان يكون
جزء المحمول مع ان المعتبر فى المعدولة كون السلب جزء المحمول من غير اعتبار امر
فهذه القضية على تقدير ثبوتها احد نوعى المعدولة واثبتوا مساواتها للسالبة و
عدم اقتضائها وجود الموضوع بانه اذا صدق سلب ب عن ج صدق انه منتف منه
والا يصدق نقيضه اى ليس منتف عنه فلا يصدق السالبة واذا صدق ان ج منتف
عنه ب صدق سلب ب عنه وانت تعلم ان نقيض الموجبة السالبة المحمول السالبة
السالبة المحمول وهى تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما ان السالبة المعدولة
يجتمع معها والحق ان طبيعة الربط الايجابى تستدعى وجود الموضوع من غير ان يكون
لخصوصية المحمول فيه مدخل وطبيعة الربط السلبى لا تستدعيه كما مر وليس
بينهما مساواة الا باعتبار حصول جميع المفهومات فى نفس الامر اذ ما من مفهوم الا
ويصح عليه حكم ايجابى صادق فكلما صدق السالبة صدق الموجبة التى تقتضى وجود
الموضوع فى نفس الامر وكذا العكس وباعتبار تعلق التصديق فلان كلا منهما بهذا الا
عتبار يقتضى وجود الموضوع فى الذهن وكلما صدقت السالبة صدق الموجبة التى
تقتضى وجود الموضوع فى الذهن وكذا العكس فتامل **قوله** وقد يقال المفهومية اه يحتمل
عبارة المتن على هذين الوجهين لان المتبادر منها ان المفهوم متصف بالكلية لا

ان الكلية متصف بالمفهومية ولان الحقايق الكلية موجودة ويمكن الجواب عما اورده على
الوجه الثانى بان هذه الحقايق محمولة على افرادها وثبوت الشئ للشئ وان لم يستلزم
ثبوت الثابت فى ظرف الاتصاف لكن يستلزم ثبوته فى الجملة كما يشهد به الضرورة **قوله**
والامر الثالث اه الفرق بين هذا التقرير والذى يذكره بقوله وقد يقال بعد اشتراكهما
فى كون المراد من الحقيقة ما صدقت عليه ان المراد بالحقيقة على الاول الحقيقة التى
لا يكون افراد موضوعها موجودة فى الخارج وعلى الثانى الحقيقة الكلية التى لا يكون بعض
افراد موضوعها موجودا فى الخارج ولا شك انهما عاملان على الوجود الاول وقد
قرر بعض المحققين هذا الوجه هكذا لولا الوجود الذهنى لم يتحقق هذا القسم من
القضية بمعنى انه لا يكون لاعتباره فائدة فيه فيرتفع هذا القسم بالكلية فثمة انه لا يتحقق
قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب ما يعم نحوى الثابت من الوجود كالوجود
اللفظى اذ ليس لاعتبارها فائدة ولا يخفى انه لا يخلو عن ضرب من الاقناع اذ للمنا
قشين ان يلتزموا رجوع هذا القسم من القضية الى القضية الخارجية فكما انهم التزموا
نفى القضية الذهنية بالكلية لا يقال يستعمل هذه القضية ويعلم بالضرورة انها مغايرة
للقضية الخارجية وان موضوعها اعم من موضوعها لانا نقول لهم ان يقولوا ان المغايرة
والاعمية هى بحسب المفهوم كما فى الدائمة والضرورية **قوله** ويرد عليه هذه مناقشة
فى المثال **قوله** واجاب اه وايضا يمكن ان يجاب بان منشأ الاتصاف هو ان يكون
وجود الوصف من حيث هو من قبيل وجود الشئ لغيره وقد عرفت ان وجود ا
لحاصل فى الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشئ لنفسه وان كان من حيث انه
مقترن بالعوارض من قبيل وجود الشئ لغيره واجاب شارح التجريد بالفرق بين
القيام والحصول بان حصول الشئ فى الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كحصول
الشئ فى الزمان والمكان بل الموجب لاتصافه به هو قيامه به وهذه الاشياء

حاصلة في الذهن لا قائمة به و نعم ان بهذا الفرق يندفع اشكال الخ وهو انه اذا حصلت
حقيقة جوهرية في الذهن كانت تلك الحقيقة علما وعرضا فيلزم ان يكون شيء واحد
علما ومعلوما وجوهرا وعرضا واذا فرق بين القيام والحصول لا يلزم ذلك لان الحاصل في ا
لذهن غير القائم به فالحاصل معلوم وجوهر والقائم عرض وعلم وانت تعلم ان حصول
الشيء في الذهن عندهم نفس الحلول فيه وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان
الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها وليس ههنا امران احدهما
معلوم وحاصل في الذهن والاخر علم وقائم به لان الامر القائم ان كان نفس المعلوم يعود ا
لاشكال وان كان غيره يلزم ان لا يكون علما لان العلم مبدء الانكشاف والشيء اذا حصل
بنفسه انكشف ولا حاجة الى ان يحصل ما يغايره ثم الاشكال في كون الشيء الواحد علما
ومعلوما لتحقق المغايرة الاعتبارية بينهما ولا في كونه جوهرا وعرضا لان الجوهر ماهية
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرض موجود في الموضوع كما صرح به الشيخ في
الهيات الشفاء بل الاشكال انما هو في كون الشيء جوهرا وكيفا لانهما مقولتان متباينتان
يمتنع صدقهما على شيء واحد وانا قلت في حله اذا حصل الشيء في الذهن يحصل
له وصف ويحمل ذلك الوصف عليه فيقال ما هو حاصل في الذهن علم وهذا المحمول ليس
نفس الموضوع والا لكان محمولا عليها حال كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات وا
لذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل كحمل الكاتب على الانسان فا
لعلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل في الذهن بل العارض له فالعارض كيف
يصدق رسمه عليه والمعروض عرض لكونه موجودا في الموضوع وتابع للموجود الخارجي
في الجوهر والكيفية وغيرهما لاتحاده معه وبهذا التحقيق ينحل الاشكال المشهور في ا
لتصور والتصديق وهو ان المحققين ذهبوا الى انهما مختلفان بحسب الحقيقة
واذا تعلق التصور بالتصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم وذلك لان التصور

والتصديق

والتصديق قسمان لما هو علم في الحقيقة لا لما يصدق هو عليه والله الهادي الى سبيل
الرشاد ومنه العصمة والسداد **قوله** لان التضاد اه وذلك لان التضاد بين ا
انما هو بحسب اتصاف المحل بهما ومنشاء الاتصاف هو الوجود العيني فكون ا
لتضاد من احكامه فلا يرد انا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته مناف للبياض فلا يمكن
اجتماعهما في محل واحد **قوله** وبالجملة اه تفصيل المقام ان ههنا ثلث اعتبارات
الاول اعتبار الشيء من حيث هو والثاني اعتباره من حيث انه مقرون بالعوارض
الخارجية للشيء والثالث اعتباره من حيث انه مقرون بالعوارض الذهنية فالشيء
من حيث هو معلوم علم بالذات لحصول صورته في الذهن وموجود في الخارج وا
لذهن معا لحصوله في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته والشيء من حيث انه مقرون
بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وموجود في الخارج
فقط لترتب الاثار الخارجية عليه دون الذهنية والشيء المقرون بالعوارض
الذهنية علم لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وموجود خارجي لترتب الاثار
الخارجية عليه واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وحصوله في الذهن بنفسه
لا بصورته فالعلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار
كما انهما في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا ومن يزعم ان التغاير بينهما في ا
لعلم الحصولي بحسب ذات حيث قال العلم مجموع المعروض والعارض الذهني والمعلوم
معروض فقط فيلزم عليه ان لا يكون الحقيقة العلمية حقيقة محصلة لما تقرر عندهم
ان التركيب الحقيقي لا يحصل من التركيب الجوهر والعرض ومن ظن ان التغاير بينهما
في العلم الحضوري بحسب الاعتبار حيث قال تغايرهما اعتباري كتغاير المعالج والمعالج
فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق تحققهما بالتغاير الذي هو بعد تحققهما
فانه لو كان بينهما تغاير سابق لكان العلم الحضوري صورة منتزعة من المعلوم وكان

التحقيق في تمايز العدمات

علما حصوليا قال الشيخ في التعليقات ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما
كما ادرك شيئا اخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر تاثير في ادراكي
لذاتي الا بسبب وجوده لي واذا كان وجودي لي لم تحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر اخر في
سوى ذاتي قوله لان منشائه اه لعله اراد بالوجود العيني ما يشمل كون الموصوف في ظرف
ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنه فلا يشكل بلوازم الماهية والاوصاف الاعتبارية قوله
بحسب انفسها اي لا بحسب الخارج فان تمايز الوجودات الخارجية هو بحسب ما انضيف اليه
من الموجودات الخارجية وكذا تمايز الموجودات الذهنية عند القائلين بها بحسب ما اضيف
اليه من الموجودات الذهنية قوله واما المعدومات اه اشار الى اختيار وجه تمايز المعدومات
على تمايز العدمات في العنوان مع ان المشهور فيه تمايز العدمات والى ان الخلاف في تمايز
الاعدام ليس من حيث انها اعدام بل من حيث انها معدومات ولك ان تقول الاعدام
في العبارة المشهورة بمعنى المعدومات فالخلاف في تمايز الاعدام هو بعينه الخلاف في تما
يز المعدومات والى تطبيق دليل المثبتين على المدعى قوله والحق اه الظاهر انه لا خلاف في
عدم تمايز المعدومات الصرفة ولا في تمايز المعدومات التي لها ثبوت في الجملة فالمعدومات
الخارجية لما كانت عند مثبتي الوجود الذهني ثابتة في الجملة اثبتوا التمايز بينهما ولما كانت
عند نافيه معدومة صرفة لم يثبتوه وعلى ذلك ينبغي ان يحمل كلام المتن وان كان ظاهر
كلام الشارح لا يلايمه فلا يرد ما اورده شارح المقاصد ان الامر بالعكس لان الفلاسفة
المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له
يقولون بعدم تمايزها وكذا لا يرد ما اورده شارح التجريد انه لا يمكن اجرائه في تمايز
الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام
متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها اعداما مع ان العدمات هنا بمعنى
المعدومات وان سلم فالخلاف في تمايزها انما هو من حيث انها معدومات لا من حيث

انها

انها عدمات ثم لا يخفى ان المراد بالتمايز ان كان بحسب العقل فالامر كما ذكره المص وان كان بحسب الخارج
فالخلاف فيه متفرع على الخلاف في شيئية المعدوم قوله فان القائل اه هذا اذا كان المراد بالاتحاد
الحمل الاولي الذاتي والحمل بالذات واما اذا كان المراد عدم امتيازهما في الخارج على ما ذكرناه
انفا فلا قوله وقيل ويمكن اه انت تعلم ان كثيرا من المتكلمين بل الحكماء كلهم يقولون بزيادة
الوجود ولا يقولون بشيئية المعدوم فالنوعية ليس هيهنا على سبيل الحقيقة قوله بمعنى
انه اه يفهم منه ان الثبوت والتقرر والتحقق عندهم الفاظ مترادفة موافقا لما ذكرناه
سابقا قوله لان الوجود اه لا يخفى ان كثيرا منهم لا يقولون بعينية الوجود كما مر فالاولى
ان يقال لان الوجود عندهم مرادف الثبوت قوله وقيل اه هذا اذا اخذ المواد الثلثة
كيفيات الوجود الخارجي والعدم الخارجي دون الوجود المطلق والعدم المطلق قوله
لان قولنا اه المغايرة بين الشيئية والوجود بداهة وهذا تنبيه عليها قوله الاول اه
ويمكن تقريره بان الثبوت زايد على الماهية ولا معنى للوجود الا الثبوت اتفاقا اما عندنا
فظ واما عندكم فلانه نحو منه فيلزم عليكم ان يكون الماهية في حال الوجود متصفة بثبوتين
والقول بان الثبوت الذي هو في حال العدم يرتفع في حال الوجود خلاف الضرورة ولا
يرد عليه اعتراض الشارح بقوله فان قلت اه ولا اعتراض المص بقوله قلنا اه قوله
ونقض اه الاعداد عند المتكلمين والمحققين من الحكماء امور اعتبارية فتكون منقطعة
بانقطاع الاعتبار ولا يكون المعدودات غير متناهية لا يقال يمكن اعتبار جميع مراتب
الاعداد بحيث لا يشذ عنه عدد فيجري فيه التطبيق الاجمالي لانا نقول هذا الاعتبار وهمي
محض وان كان اعتبار كل منه بحسب نفس الامر فلا يجري فيه الا توهم التطبيق وانما خص
النقض بالاعداد ولم يذكر معلومات الله تعالى ومقدوراته لان ما تحقق منهما متناه عند
المتكلمين فالتطبيق عندهم لا يجري فيهما العدم جريانه فيما لا تحقق له اصلا بخلاف الاعداد فان
لها تحققا ما ولو باعتبار قوله وان اكتفى اه فان قيل مقدورات الله مع عندهم غير متناهية

بمعنى ان قدرته لا تقف عند حد لا بمعنى انها غير متناهية في الواقع وكذا معلومات الله تعالى
عندهم غير متناهية وبهذا المعنى فعلى تقدير الاكتفاء بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة يحتمل
ايضا لا يمكن النقض بهما قلنا لو امتنع اتصاف غير المتناهي الواقعي بالقلة والكثرة
لا يمتنع ايضا اتصاف غير المتناهي اللاتقفي بهما كما يظهر بالتامل **قوله** كل ممكن محدث
اه هذا الزام على الخصم النافي لصفات الله او المراد ما سوى الصفات الواجبية لذاته
تعالى فلا يتوجه عليه ان صفات الله ممكنة وليست بحادثة نعم يتوجه عليه ان ا
لحدوث مسبوقية الوجود بالعدم لا مسبوقية الثبوت بالنفي وان المطلوب عدم ثبوت
المعدوم مطلقا لا عدم الثبوت قبل ثبوته **قوله** فقيل اه وما ظن انه اذا اريد بالتقرر غير
الوجود كان النزاع لفظيا والكلام على تقدير ان يكون النزاع معنويا ظاهر السقوط فورود ان
النزاع في اعمية التقرر من الوجود وتقرر المعدوم في الخارج نزاع معنوي مع ان الكلام بعد
تسليم المغايرة بين الوجود والتقرر **قوله** والرابع اه اراد بالنفي النفي البسيط او النفي ا
لعدولي والاول هو الاخص من العدم لانه سلب بسيط والثاني هو الاخص من الصفة لان السلب
البسيط ليس صفة لعل المراد بالنفي نفي الذات وبالاثبات اثباتها فلا يتجه عليه اعتراض
المصاره **قوله** جاز ان يعرض اه لا يخفى ان توارد الوحدة والكثرة النوعيتين وا...
يستلزم توارد الجنسية والنوعية والشخصية فيلزم السفسطة واملجوا ان تعاقب
الحركات والسكنات فلزومه غير بين **قوله** قلنا اه عبارة اخرى ان اردتم بالتباين والا
تحاد التباين والاتحاد النوعيين فيجاب باختيار الشق الاول لان الكلام في الانواع ا
لمعدومة وباختيار الشق الثاني ايضا لان الكلام في اشخاصها وان اردتم بها التباين
والاتحاد الشخصيتين فيجاب باختيار الشق الاول والثالث لان الكلام في الانواع
المعدومة والايجاب باختيار الشق الاول فقط **قوله** وبالجملة اه هذا جواب على
طريق النقض والاول جواب على طريق الحل والمتعارف تقديم النقض على الحل **قوله**

قلت اه

قلت اه انت خبير بانه يلزم ههنا جواز توارد الصفات المتزايلة على سبيل الاجتماع و
لا شك في استحالته سواء كانت هذه الصفات اعتبارية او عينية وسواء كان موردها
موجودا او معدوما فالاولى ان يقال ان الكلام في الانواع المعدومة وكان المراد بالوحدة
والكثرة الشخصيتين فلا نم استحالة تواردهما على النوع على سبيل الاجتماع والايجاب
باختيار الشق الاول او الثاني **قوله** وقد يقال اه اشارة الى جواب بين اخريين الاول بـ
الشق الثالث والثاني باختيار الشق الثاني وفيه ان المعتزلة ذهبوا الى ان في كل نوع
من الانواع الممكنة حال العدم اشخاص ثابتة غير متناهية **قوله** فلا يتعلق القدرة
وذلك لان القديم لا يمكن ان يكون اثر الفاعل المختار **قوله** انما الجعل اه اي على طريق
الجعل المؤلف بان يكون اثر الجعل اتصاف الماهية بالوجود من حيث انه الملاحظة الذي
وغير مستقل بالمفهومية فذلك التاثير تاثير خارجي واثره كون الماهية موجودة
في الخارج **قوله** وتوضيحه اه لا يخفى انه على هذا التقرير لا حاجة الى اثبات ثبوت
ما صدق عليه المنفي بل يكفي اثبات ثبوت مفهوم المعدوم فانه عندهم ممتنع ومنفي
قوله اعلم اه وجه الاظهرية ان الفساد انما هو في اتصاف افراد المنفي بالامر الثابت
فان جعل هذا الامر نفس مفهومها كان اظهر وفيه ان الملائم على ذلك التقديرات
يذكر اخصية المنفي لا اعمية المعدوم **قوله** لعلهم ارادوا اه فيه ان كون الشيء
متصورا على وجه الاجمال وغير متصور على هذا الوجه لا يكفي في التمييز المستلزم للثبوت
مع ان تمييز الشيء عن الشيء ان استلزم ثبوت كل منهما فيلزم ان يكون المنفي الممتنع
ثابتا **قوله** اذ لو ثبت وجود المعدوم اه يعني لو كان الوجود ثابتا لكان صفة للماهية
في حال الوجود والعدم معا لانه لا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا قائما بالماهية حال
الوجود فقط فانه صفة وعلى تقدير ان يكون ثابتا يكون ثبوته ازليا كما تقرر عندهم واذا
كان صفة للماهية حال العدم يلزم اجتماع النقيضين وبه يندفع ما يتراءى وروده

من ان الوجود اذا كان ثابتا فی العدم كان معدوما متصفا بالثبوت فی الخارج وكان صفة له
للموجود لا للمعدوم فلا يلزم اجتماع النقيضين **قوله** وهو التميز الذهنی هذا يلوح بجدلی
والا فالتميز الذهنی فرع الوجود الذهنی وخلاف مذهبهم **قوله** بل امر اعتباری اشارة الی
ان المراد بالثبوتی ههنا هو الموجود الخارجی فان ما سيأتی فی المرصد الثالث هو كون
الامكان موجودا فی الخارج لا كون السلب غير داخل فی مفهومه وان كان المراد منه هذا
المعنی فالمعنی منع كون الامكان ثبوتيا بهذا المعنی فانه عبارة عن سلب الضرورة او منع
لزوم ثبوت المعدوم فی الخارج فان ثبوت الثبوتی بهذا المعنی يستدعی ثبوت المثبت له
فی ظرف ما **قوله** الذوات معراة فی العدم اه فيه انه يلزم علی ذلك التقدير ان لا يكون
الذوات ثابتة فی العدم لان الثبوت صفة اللهم الا ان يقال الثبوت عندهم ليس امرا
زائدا علی الذوات **قوله** فيكون النزاع لفظيا اعلم ان ههنا مقامين الاول ان الاحوال
واسطة بين الموجود والمعدوم والثانی انها ثابتة فی العدم والخلاف فی الاول لفظی كما
تقرر عليه رای ناقد المحصل وغيره من المحققين وفی الثانی معنوی فان اهل الحق
ذهبوا الی ان الاحوال ليست بموجودة وما ليس بموجود ليس بثابت وجمهور
المعتزلة ذهبوا الی انها ممتنعة الوجود وما هو ممتنع الوجود ليس بثابت **قوله**
لان البحث اه كانه اشارة الی ان البحث ههنا ما يصدق عليه مفهوم الماهية
لا عن نفس مفهومها فانه من العوارض كالوجود لعله اراد بالحيثية الحيثية التقييدية
المتعلقة بالمبحوث عنها فالحاصل انهم لم يبحثوا عنها من حيث انها صالحة للوجود
والعدم ای من حيث انها ممكنة لان الاعراض الذاتية تثبت لها بعد كونها ممكنة
لا الحيثية التقييدية المتعلقة بالبحث عنها حتی يكون الحاصل ان الباعث علی
البحث عنها كونها وسيلة لمعرفة الله تعالی وهو من جهة الامكان الذی ماله
صلاحيتها للوجود والعدم فكان البحث من الماهية من هذه الحيثية متاخرا عن

في المقصد الثالث
من

المرصد الثاني
في الماهية

البحث

البحث عن الوجود والعدم لانه اذا كان البحث عنها لكونها وسيلة لمعرفة الله تعالی
كان البحث عن الوجود والعدم ايضا كذلك فيكون البحث عنها من حيث انهما
عارضان لها لا انهما ايضا وسيلتی المعرفة الالهية ولك ان تقول من ان الامور
العامة من فنون ما بعد الطبيعة وموضوعه الموجود من حيث هو موجود فكان
البحث عن الماهية من حيث انها موجودة وايضا الماهية وان كانت متقدمة علی
الوجود لكونها معروضة لهما لكن تعليقها فی الخارج والذهن عن الوجود فبهذا الا
عتبار قدم بحث الوجود ومقابلة علی بحثها فتامل **قوله** والحقيقة الجزئية اه يطلق
الحقيقة والذات علی الكلی والجزئی والهوية علی الحقيقة الجزئية والماهية علی ا
لحقيقة الكلية بناء علی تفسيرها بما به يجاب عن السؤال بما هو وقد يطلق الذات
علی الافراد والهوية علی الوجود الخارجی وعلی التشخص والماهية علی الحقيقة ا
لكلية والجزئية بناء علی تفسيرها بما به الشیء هو هو وربما يفرق بين الحقيقة
والماهية بان الوجود معتبر فی الحقيقة دون الماهية وللماهية معنی اخر
يفهم من كلام الشيخ فی الهيات الشفا حيث قال كل بسيط فان ماهيته ذاته لانه لا
ليس هناك شیء قابل لماهيته وصورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات
فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما الماهية
فهی ما به هی هی وانما هی ماهی يكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد
من معنی الصورة والمركب ليس هذا المعنی ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان
هذا هو ما هو المركب والماهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة
الحادثة منهما بهذا الوجه **قوله** ولا عارضا لها سلب عروض الشیء الماهية
من حيث هی غير مناسب اذ لا عروض فی هذه المرتبة ضرورة ان مصداق
خلية
سلب الشیء عن مرتبة الماهية انه ذاتيا لها بل ذكر الامور المباينة والله

۱۹۰۴۳

من حيث انها داخلة ههنا غير مناسب فانها ليست محمولة عليها اصلا **قوله** فاذا ليست اه اورد عليه ان المغايرة بين الشئ وعوارضه ظاهر فما الحاجة الى افادتها والاستدلال او التنبيه عليها واجيب بان المراد بالعوارض المحمولات العرضية والاتحاد بينهما وبين الشئ بحسب نفس الامر ظاهر لكونها محمولة عليها والمغايرة بينهما بوجه الخ يحتاج الى بيان او تنبيه ولا يخفى ان المغايرة بين العارض المحمول ومعروضه بينة والحمل لا يستدعى اتحادهما بحسب الحقيقة وقال بعض المحققين الظاهر انه ذكر ذلك توطية لبيان صدق السالبة مع تقديم السلب على الحيثية فان الامور الظاهرة قد تذكر ليتوصل الى ما فيه نوع خفاء وانت خبير بان الامر لو كان كذلك لما احتاج الى الاستدلال او التنبيه عليه وقال بعض الفضلاء المقصود مغايرة حقيقة زيد مثلا للضاحك والكاتب وغيرهما من المحمولات العرضية لكن بما تعذر تفصيله عبر عنها بهذه العبارة وانت تعلم ان مغايرة حقيقة زيد للضاحك ونحوها وغيرهما ظاهر لا بسترة فيها لان حقيقة زيد مغاير لمفهوم الضاحك بالضرورة والا يراد انما هو بالنظر الى نفس العارض لا من حيث انه عارض فالاولى ان يقال المراد من مغايرة الماهية للعوارض المحمولة ان مصداق الحمل فيها ليس نفس ذات الموضوع مثلا حقيقة الانسان للضاحك بمعنى ان مصداق حمل الضاحك عليها ليس نفسها ولا شك انه يحتاج الى الاستدلال او التنبيه فلا تغفل **قوله** فانما وجدت اه بمعنى انها متصفة بها حيث وجدت في الذهن او في الخارج لا من حيث انها وجدت في الذهن او في الخارج او لا بد مدخل ههنا لخصوص الوجود في العروض اصلا كما سياتى تحقيقه **قوله** على معنى اه لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان العقل اذا لاحظ الماهية من حيث هى مع قطع النظر عما عداها يصدق بحسب نفس الامر انها في تلك الملاحظة ليست الا هى بل يصدق ذلك بحسب نفس الامر مطلقا لان

الملاحظة من موانتها نعم مصداق ذلك السلب ان ما عداها ليس نفسها ولا جزءها لان معنى ذلك السلب هذا السلب ولعله فسره بذلك ليرجع ارتفاع النقيضين في المرتبة الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين ولا يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع و انت تعلم ان مرتبة الماهية عبارة عن نفسها الماخوذة من حيث هى لا عن الجزئية والنفسية ولو سلم فسلب النقيضين عن المرتبة يرجع الى سلبها عن احدهما او سلبها عنه لان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة على طريق سلب المقيد فسلب الوجود في مرتبة الذات والذى يرجع الى سلب النفسية والجزئية عن الوجود وسلب نقيضه الذى هو نفس هذا السلب يرجع الى سلب سلب النفسية والجزئية عنه لا يقال ان ذلك موجب ارتفاع المرتبة عن احد النقيضين و لا ارتفاعهما الذى هو نقيض هذا الارتفاع لا موجب ارتفاعها عن النقيضين لان ارتفاع احد النقيضين عن المرتبة اذا كان بمعنى ارتفاعها عن هذا النقيض كان نقيض ذلك المعنى معنى ارتفاع النقيض الاخر عنها ضرورة ان نقيض معنى ارتفاع احد النقيضين هو معنى ارتفاع النقيض الاخر لتحقق التناقض بين القول المعقود من ارتفاع احد النقيضين هو معنى ارتفاع النقيض الاخر فكذا بين معنيهما وبالجملة اذا كان الكلام في سلب المقيد دون السلب المقيد فلا مجال بهذا المقال فان سلب الوجود في المرتبة هو بعينه العدم فيها وتحقيق المقام ان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات كما صرح هذا الشيخ الرئيس في منطق الشفاء فان اعتبر النقيض قضية فارتفاع النقيضين في المرتبة ممتنع ضرورة انه لا يمكن ان يرتفع قولنا الماهية من حيث هى موجودة وقولنا الماهية ليست من حيث هى موجودة معا بل يجب ان يصدق احدهما وان اعتبر النقيض مفردا فارتفاع النقيضين في المرتبة ممكن بل واجب ضرورة ان جميع المحمولات الايجابية والسلبية مسلوب عن مرتبة الماهية ولعل بعض الاجلة من المتاخرين

خطی
١٩٠٤٣

جوز ارتفاع النقيضين في المرتبة بناء على اعتبار السلب محمولا حيث قال يصدق سلب
جميع المفهومات عن الشيء بهذا الاعتبار في سلب السلب فانه كما ليس في حد ذاته
الف فكذا ليس في حد ذاته ليس الف اذ كما ان الف ليس عينه ولا جزءه فكذا ليس الف
ليس عينه ولا جزءه فالموجبات كلها كاذبة والسوالب باسرها صادقة وحاصله
ان المحمول في هذه الموجبات ليس ذاتيا فتلك الموجبات باسرها كاذبة ويصدق
السلب وهذا السلب ايضا ليس ذاتيا فيصدق سلب السلب وهكذا فهذه السوالب
كلها صادقة ومن اعترض عليه ان ذلك اجتماع النقيضين لا ارتفاعهما اذ نقيض
سلب الوجود سلب سلب الوجود الموجود لازمة فالموجبات والاشفاع من
السوالب كسالب السالب وسالب سالب سالب السالب الى سائر مراتب الشفعية
كاذبة والاوتار من السوالب كالسالب وسالب سالب السالب الى سائر مراتب
الوترية صادقة فكانه ينادى عن مكان بعيد وما ظن ان نقيض سلب الوجود
وسلب سلب الوجود لا الوجود فستكو جدا ضرورة ان التناقض من النسب المتكررة
فورود السلب على النسبة السلبية دون الايجابية غير معقول فليتامل فانه دقيق
وبذلك حقيق **قوله** ولم يمكن للعقل اه فان قلت هذا يدل على ان في حمل الذاتيات
يكفي ملاحظة واحدة مع ان الحمل مطلقا يقتضي التغاير بين الموضوع والمحمول بحسب
الالتفات كما سياتي قلت لعله اراد بهذه الملاحظة ملاحظة نفس الماهية وذاتياتها ولا
اخرى ملاحظة غيرهما والحاصل ان مصداق الحمل اللغوي في الذاتيات هو ملاحظة
الماهية وذاتياتها فقط وفي العرضيات هي مع ملاحظة غيرها فكان مصداق الحمل
الحقيقي في الذاتيات نفس ذات الموضوع فقط وفي العرضيات هي مع غيرها وبه يتم
المدعى على ما حررناه فافهم **قوله** وايضا اه هذا مبني على ان لوازم الماهية تقتضيها
الماهية من حيث انها موجودة باحد الوجودين لا على التعيين كما يدل عليه قوله ومن هذا

يعلم

يعلم والمراد بامكان اتصاف الماهية امكان بالقياس الى الماهية من حيث هي فكان
اتصافها بما يقابل اللوازم ممكنا بالقياس اليها من حيث هي وان لم يكن بحسب الواقع
وبالقياس اليها من حيث انها موجودة فلا يرد عليه انه لا يجري في لوازم الماهية فان
الاربعة مثلا لا يمكن ان يتصف بالفردية **قوله** فاذا سئلنا اه والحقيقة ان الماهية من
حيث هي هي مرتبة حقيقتها وحد ذاتها مقدمة على العوارض بحسب نفس الامر لان الضرورة
العقلية تحكم بتقدم المعروض على العارض مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وذهن الذاهن و
تلك المرتبة تمتاز عن سائر المراتب بتعرية الماهية عن جميع العوارض فظرفها الملاحظة
دون الذهن والخارج فان الماهية في كل منهما مخلوطة بالعوارض ولفظ الحيثية ههنا
مشير لتلك المرتبة وعنوان لها ولا شك ان المتاخر لا يمكن ان يكون في مرتبة المتقدم
فالعوارض باسرها مسلوبة عن تلك المرتبة فاذا قلنا الانسان من حيث هو بالف
بتأخر الحيثية كان السلب واردا على الربط لانه وارد على ما هو مقدم على الربط اي الحيثية
التي هو عنوان الموضوع فكان القول صادقا فانه يفيد سلب ثبوت الالف واذا قلنا الا
نسان من حيث هو ليس بالف بتقديم الحيثية كان الربط واردا على السلب لانه يدل
على تعلق السلب بالانسان بهذه الحيثية وكان القول كاذبا فان سلب الالف ايضا من ا
لعوارض فان قلت يصدق على الماهية من حيث هي انها متقدمة على العوارض وانها
ملحوظية فلا يكون جميع العوارض مسلوبا عنها فان التقدم والملحوظية من العوارض
قلت الماهية من حيث هي في ملاحظة هي من مراتب نفس الامر متصفة بالتقدم
والملحوظية في ملاحظة اخرى هي ايضا من مراتبها بان يكون للملاحظة الاولى ظرف في نفس الامر
والملاحظة الاخرى ظرف اتصافها بهما ففي الملاحظة الاولى ارتفعت الاحكام باسرها
وفي الملاحظة الاخرى ارتفعت الاحكام الغير المختصة بتلك المرتبة ومما ينبغي ان يعلم
ان ههنا اعتبارا اخر وهو ان يلاحظ الانسان مثلا من حيث هو مع قطع النظر عن

خطی
١٩٠٤٣

الخلف والتعرية بان يكون الحيثية متعلقة بالملاحظة دون الملحوظ وهو يشتمل جميع المراتب
الكلية والجزئية واذا سئل عنه بانه الف او ليس بالف فالجواب انه الف او ليس بالف
ففي هذا الاعتبار ايهام اجتماع النقيضين كما ان في الاعتبار الاول ايهام ارتفاعهما و
في عبارة المص مسامحات الاولى في قوله لا يقتضي الف و في قوله يقتضي لا الف اذ
لا اقتضاء ههنا والثانية في قوله لم يلزمنا الجواب حيث يدل على امكان الجواب و هو
لا يمكن لان المطلوب في هذا السوال تعيين احد الشقين فالجواب بسلبهما ليس جوابا
عنه حقيقة والثالثة في قوله قلنا هي من حيث هي ليست حيث قدم الحيثية فتدبر
في هذا المقام فانه من مزال الاقدام **قوله** فانقيل الخ الكلام في مرتبة الماهية من حيث
هي وملاحظتها كذلك وفي هذه الملاحظة لا يتصف بالكلية والجزئية ولا بالعينية
والغيرية فلا يرد انه ان اريد بالانسانية التي لزيد الحقيقة الكلية فيختار الشق
الاول لان الانسان الكلي متصف بالمقابلات ومشترك بين الافراد وان اريد بها
حصة منها فيختار الشق الثاني اذ في كل فرد من الانسان الكلي حصة منه مختصة بذلك
الفرد وكذا لا يرد ان انسانية زيد من حيث هي انسانية لو لم يكن في عمرو يلزم سلب
الشيء عن نفسه **قوله** وفيه بحث الخ تفصيله ان الماهية اذا اخذت مع القيد
بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كلا منهما داخلا فليست موجودة
في الخارج ضرورة ان التقييد امر اعتباري فكذا ما هو مركب منه واذا اخذت مع
القيد بان يكون القيد داخلا فقط دون التقييد فهي موجود في الخارج لان الاشخاص
موجودة في الخارج وهي عبارة عن الماهية والتشخص وهذا انما يتم اذا كانت الا
شخاص مركبة منهما في الخارج واما اذا كانت مركبة في الذهن فلا لانتفاء التركيب
والخلط في الخارج على ذلك التقدير والتحقيق ان ههنا اصطلاحين الاول اعتبار
الماهية بالقياس الى الامور الغير المحصلة والثاني اعتبارها بالقياس الى الامور

المحصلة

المحصلة فعلى الاصطلاح الاول يوخذ الانسان مثلا تارة مكتنفا بالعوارض وتارة خاليا
عنها وتارة مطلقا وعلى الاصطلاح الثاني يوخذ الحيوان مثلا بشرط شيء اي من حيث انه
محصل بالناطق فيكون نوعا عين الانسان وتارة بشرط لا شيء اي من حيث ينضم اليه
امر خارج ويحصل منهما امر ثالث فيكون جزءا او مادة وتارة لا بشرط شيء اي من حيث
هو من غير تعرض بشيء الخ فيكون جنسا و محمولا ومن البين ان الماهية بشرط شيء
بحسب الاصطلاح الاول موجودة في الخارج ضرورة ان الانسان مثلا مكتنف بالعوارض
في الخارج وكذا بحسب الاصطلاح الثاني لان الحقيقة الشخصية ماهية مخلوطة
بالتشخص وليست مركبة من الماهية والتشخص لا في الذهن ولا في الخارج وسيأتي
في تحقيق هذا المقام ما يدفع الاوهام **قوله** بان يعتبرها الخ فيه اشارة الى ان
هذا الاعتبار اعتبار الماهية مجردة لا اعتبار الماهية المجردة فان الماهية المجردة
كالمعدوم المطلق لا حقيقة لها اذ لو كانت مع التجريد كانت مخلوطة ولو كانت
بدونه كانت مطلقة وايضا حقيقتها ليست في الذهن ولا في الخارج ولا في الملاحظة
اما في الاولين فظاهر واما في الثالث فانها ان لوحظت بدون التجريد كانت في
هذه الملاحظة مطلقة وان لوحظت معه كانت مخلوطة ولا شك ان ما لا حقيقة
له يمتنع وجوده وتصوره فالماهية المجردة متصورة بالعرض لا بالذات وموجودة
بحسب الفرض لا بحسب الحقيقة وبهذا يظهر ان الخلاف ههنا لفظي اذ الخلاف
ليس في الوجود بحسب الحقيقة ولا في الوجود بحسب الفرض بل مراد النافي هو
الاول ومراد المثبت هو الثاني ومما ينبغي ان يعلم ان الماهية قد يوخذ مجردة
عن بعض العوارض ولعلها هي الماهية بشرط لا بالاصطلاح الثاني ولا شك في تحققها
ح وقد اشار الشيخ الى ذلك في قاطيغورياس الشفاء في جواب الشك المشهور
وهو ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان على الانسان مع ان الجنس لا يحمل

المقصد الثالث في اعتبار الماهية

۱۹۰۴۳

عليه حيث قال ان الجنس انما يحمل على طبيعة الحيوان من حيث اعتبار تجرده عن الاعم
بحيث يصح ايقاع الشركة فيها او ايقاع هذا التجريد فيها اعتبار اخص من اعتبار الحيوان مما
هو حيوان فقط لان الحيوان بلا شرط يصلح ان يقترن بشرط التجريد فيفرض حيوانا يفرغ
من الخواص المنوعة والمشخصة ويصلح ان يقترن به شرط الخلط فيقترن بالخواص المنوعة
والمشخصة **قوله** الا ترى اه فيه نظر لانه ان اراد انا نحكم على مفهوم الانسان المجرد مثلا فهو
ليس محل البحث فان المجرد ليس في هذا المركب للتقييدي بل انه حل وجد في الذهن الانسان
مثلا بحيث لا يكون مخلوطا بشئ من العوارض وان اراد انا نحكم على ما يصدق هو عليه فهو
ليس بصحيح لان ثبوت الشئ للشئ مستلزم لثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف وهو
ههنا الواقع وما صدق عليه هذا المفهوم ليس موجودا فيه وجوابه انا نحكم ههنا على
مفهوم الماهية المجردة من حيث انها سارية في الافراد الفرضية او على افرادها
بان يفرض ما هو مخلوط في الواقع افراد الماهية المجردة وعلى كل تقدير يبقى الحكم
الحقيقة على الماهية المخلوطة وتثبت الوجود فرضا للماهية المجردة والثاني او فق
بالمقام لكن قوله ونقرب اه يلايم الاول لان المتصور والموجود الذهني حقيقة هو
مفهوم المعدوم المطلق لا ما صدق عليه وكذا الحاصل في الذهن او المتصف بوصف
المجهولية فرضا هو مفهوم المجهول المطلق لا ما صدق عليه فاثبات الوجود الفرضي
للماهية المجردة ظاهر لا يحتاج الى الاستدلال او التنبيه قلت المدعى اثبات
الوجود للماهية المجردة مطلقا والمسئلة بارى يختلف باختلاف العنوان بديهية
ونظرية فتامل ولا تغفل **قوله** وفيه نظر حاصله ان الوجود الذهني من العوارض
الخارجية فيكون وجود المجرده في الذهن ممتنعا على التقدير الاول ولا يخفى ان العوارض
الخارجية والعوارض الذهنية في اصطلاحهم ما يعرض الشئ في الخارج وما يعرض
الشئ في الذهن بان يكون الخارج والذهن ظرف العروض فان قيل فعلى هذا لا يثبت

امتناع

امتناع وجود المجردة في الخارج على التقدير الاول لان الوجود الخارجي من العوارض
الذهنية بهذا المعنى كما مر بيانه قلنا لا شك ان كل موجود خارجي موصوف في الخارج
بوصف ما سواء كان ذلك الوصف امرا اعتباريا او موجودا خارجيا **قوله** وذلك
ظاهر اه اى وجود المطلقة في الخارج في ضمن المخلوط ظاهر اذا كان تركيب الاشخاص
من الماهية والتشخص خارجيا واما اذا كان ذهنيا فلما يدل عليه كون المطلقة اعم
منها وكونها محمولة عليها فليس بظاهر والحق ان الاشخاص ليست مركبة لا في الذهن
ولا في الخارج بل هي نفس الحقيقة النوعية مخلوطة بالتشخص فيكون الماهية
من حيث هي لا بشرط شئ موجودة بالضرورة ثم النظر الدقيق يحكم بان في هذا
لاعتبار اعتبارات الاول اعتبار الماهية من حيث هي بان يكون الحيثية متعلقة
بالماهية وهو اعتبار الحيثية المتقدمة على ساير الحيثيات والثاني اعتبارها من
حيث هي بان يكون الحيثية متعلقة بالاعتبار وهو اعتبار الماهية من غير نظر
الى امر اخر وهو مشتمل على جميع مراتب الماهية وحيثياتها ومنقسم على ما ذكر
والثالث اعتبار الماهية من حيث هي مع ملاحظة عمومها بان يكون الحيثية
بالماهية ولا يكون العموم قيدا لها وهي بهذا الاعتبار كلى وكان هذا الاعتبار هو
بعينه اعتبار التجريد عن المشخصات والمنوعات ولا فرق بينهما الا بحسب
العبارة والمفهوم دون العناية والمقصود ولذلك يشتركان في كثير من الاحكام
كالجنسية والنوعية ونحوهما فليتامل تاملا صادقا **قوله** قال افلاطون ان الشيخ
ان افلاطون ذهب الى ان انواع الماهية بلا شرط شئ موجودة في عالم الامر مجردة
عن افراده لكن لا يخفى انه يرجع الى وجود الماهية المجردة عن مادتها وعوارضها
المادية قال الشيخ في الشفاء ظن قوم ان القسمة يوجب وجود شيئين في كل شئ
كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق

المقصد الثالث في المثال

في بيان المثل الافلاطونية

ابدى لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا قسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وقال كان المعلم
وسعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأى ويقولان ان الانسانية معنى واحد يشترك فيه الا
شخاص ويبقى مع بطلانها واعلم ان المراد بالمثل الافلاطونية في بحث الماهية الطبايع
الازلية الابدية المتمايزة عن افرادها وفي باب تفصيل العوالم عالم المثال المتوسط بين
عالم الغيب والشهادة وفي مقام اثبات الصور النوعية الجواهر المجردة المسمات بارباب
الانواع بانفسها وفي مبحث العلم الصور العلمية الالهية القائمة بانفسها **قوله** وانت قد
علمت ان لعل المدعى امكان وجود فرد مجرد عن المادة وعوارضها فان الاشراقيين اثبتوا
المطالب بالكشف والعيان دون الدليل والبرهان وما يلزم مما نقل عنهم وجود الماهية
عن مادتها وعن عوارضها المادية لا الماهية المجردة عن جميع العوارض كما اشرنا اليه فانها
في حد ذاتها الخ هذا لا يجرى في لوازم الماهية سواء كانت للماهية وتقصدها من حيث انها موجودة
اذ من حيث هي فانها على التقدير الاول قابلة لها وبما يقابلها معا وعلى التقدير الثاني ليست
قابلة لهما اصلا بل لا يجرى في ساير العوارض لان الماهية قابلة لها ولما يقابلها معا لابد لا
بدلا
فانسان الكلى مثلا متصف بالوحدة والكثرة في زمان واحد فالفرد الذى ادعاه افلاطون
قابل للمتقابلات على البدلية والماهية من حيث هي قابلة لها على الاجتماع فان قلت
المقصود ان الماهية من حيث هي قابلة بلية لكل واحد من المتقابلين بدلا في مرتبة
التشخص بان يكون قابليته في مرتبة الماهية واتصافه في مرتبة التشخص قلت ذلك غير
غير مسلم لان حصول كل من المتقابلين باى نحو كان بالنظر الى الماهية من حيث هي
ممكن وامتناع خصوصية حصوله على وجه الاجتماع انما هو بالنظر الى التشخص لا يقال
لو كان فردا قابلا للاتصاف بالصفات المتقابلة بدلا لزم امكان اتصافه بهما معا لانه
باحد المتقابلين فاذا كان قابلا للاتصاف بمقابله لزم امكان اتصافه بالمتقابلين معا
نظر
لانا نقول الكلام في الامور الخارجية ولا شك ان ما هو خارج عن الشئ يمكن زواله

الى ذاته

الى ذاته فاذا كان ذلك الشئ قابلا للاتصاف بمقابلية لا يلزم امكان اتصافه بالمتقابلين معا
بان يتعلق المعية بالاتصاف بل يلزم ذلك بان يتعلق المعية بالامكان الاتصاف **قوله**
بمثل ما اوله الخ قال الخ الاشراق حكماء الفرس كلهم متفقون على هذا حتى ان الماء عندهم كان
له صاحب صنم من الملكوت سموه خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه ارديبهشت
وهي الانوار التي اشار اليها انباذقلس وغيره ولا يظن ان هؤلاء الكبار اولى الا
يادى والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجودة بعينه
في الكثيرين فكيف يجوزون ان يكون شئ ليس متعلقا بالمادة ويكون في المادة ثم يكون شئ
واحد بعينه في مواد كثيرة واشخاص لا تحصى قال الشيخ العلامة ان لكل نوع من الا
جسام عقلا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته معتن به مدبر له وحافظ اياه وهو
كلى ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل وهو رب النوع الى جميع اشخاص
نوعه المادى على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها واما بمعنى ان رب النوع
اصل ذلك النوع كما يقال كلى ذلك الامر كذا ويعنون به الاصل والمعول عليه واما بمعنى
ان رب النوع لا مقدار له ولا تعدد ولا جهة كما يقال العقول والنفوس كليات بهذا
المعنى ثم قال والمثال وان كثر استعماله في نوع المادى وهو الصنم حتى كان اختص به
فانما استعمل في رب النوع لان كلا منهما في الحقيقة مثال للآخر من وجه وكما ان الصنم
مثال لرب الصنم في عالم الحس كذلك رب الصنم مثال الصنم في عالم العقل ولهذا يقال
لارباب الاصنام المثل وههنا تاويل آخر نقله الامام في المباحث المشرقية عن المعلم ا
لثاني والسمسية حيث قال زعم الشيخ الفاضل ابو نصر الفارابي في كتاب اتفاق راى ا
لحكيمين انه لا خلاف بين ارسطاطاليس وافلاطون الا في اللفظ لان الموجودات معلولة
للمبدء الاول وذلك بان يكون صورها حاضرة عنده ولما استحال التغير على المبدء ا
لاول كانت تلك الصور باقية بعيدة عن التغير والتبدل فتلك الصور هي التي

١٩٠٤٣

الفصل الرابع

كما يقال افلاطون بالمثل وهذا التاويل احسن **قوله** الماهية اما بسيطة اه لا يخفى ان ما
ذكره فى تعريف البسيطة والمركبة لا يصدق على البسيط والمركب العقليين اذ ليس من
شأن الاجزاء العقلية من حيث انها اجزاء عقلية ان يحصل من اجتماعهما حقيقة محصلة
فانها فى الحقيقة ليست اجزاء الا ان يقال التركيب الذهنى يستلزم التركيب الخارجى والبساطة
الذهنية تستلزم البساطة الخارجية فيصدق على المركب العقلى انه ملتئم من عدة امور
وعلى البسيط العقلى انه غير ملتئم منها **قوله** فالاقسام اربعة اه اعلم ان فى اجتماع التركيب
الذهنى والتركيب الخارجى ثلثة اقوال الاول انهما لا يجتمعان اصلا واستدل عليه
بان المركب الخارجى كالانسان المركب من البدن والنفس او من البدن والصورة
النوعية لو كان مركبا من الجنس والفصل لكان به حدان تامان لصحة التحديد بالاجزاء
الخارجية كما صرح به الشيخ فى الحكمة المشرقية والثانى انهما قد يجتمعان واستدل
عليه بوقوع تحديد المركبات الخارجية وبساطتها بالاجزاء الذهنية والثالث انهما
متلازمان واستدل عليه بان الجنس والفصل ماخوذان من المادة والصورة وهذا ا
لقول لعله اقرب الى الصواب لان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشاء انتزاعهما ليس
الا نفس الموضوع ونحن نعلم بالضرورة ان الحيثية الواحدة لا يمكن ان يكون منشاء لانتزاع
المفهومات المتعددة ومصداقا لحمل فيجب ان يكون فى نفس الموضوع تكثر ولا استحالة
فى ان يكون لشئ واحد حدان متحدان بالذات وما وقع من تحديد البسائط فهو من قبيل
المسامحة وتشبيه الامور العرضية بالامور الذاتية قال الشيخ ابو على فى تعليقاته الحد له
اجزاء والمحدود قد لا يكون ذا اجزاء وذلك اذا كان بسيطا وح يخترع العقل شيئا يقوم مقام الجنس
وشيئا يقوم مقام الفصل واما فى المركب فان الجنس يناسب المادة والفصل يناسب الصورة
وقال الشيخ ابو نصر فى تعليقاته البسائط لا فصل لها فلا فصل للكون ولا لغيره من الكيفيات و
لا لغيره من البسائط وانما الفصل للمركبات وانما يحاذى بالفصل الصورة كما يحاذى بالجنس

المادة

الفصل الخامس فى تقسيم الاجزاء

المادة والاقسام على القول الاول ستة وعلى القول الثانى ثمانية وعلى القول الثالث
اربعة اذ على الاول يكون كل من البسيطين بسيطا ومركبا وكل من المركبين بسيطا فقط
وعلى الثانى يكون كل من البسيطين والمركبين بسيطا ومركبا وعلى الثالث لا يكون البسيط
مركبا ولا المركب بسيطا وكلام الشارح كما تراه لا يلائم القول الثالث وما ذكره فى تفسير المركب والبسيط
العقليين لا ينطبق عليهما الا ان المركب العقلى فى الخارج وفى التصور الاجمالى لا يلتئم من الا
جزاء العقلية وفى التصور التفصيلى انما يلتئم منهما الحد دون المحدود وهو ليس مركبا
عقليا فافهم واستقم **قوله** وهذا انما يتم اه بل لا يتم فيهما ايضا لما عرفت ان تصور الاجزاء
بالكنه ما بها بلغت ليس شرطا فى تصور الكنه **قوله** سواء كان اه وسواء كان تركيبها
ذهنيا او خارجيا **قوله** والاظهر اه ليحصل قلة الاقسام والموافقة مع المشهور والتناسب
اللفظى **قوله** وهذا انما يكون اه لانه لا يكون الا فى المركب من الموصوف والصفة وهو
ماهية اعتبارية **قوله** فان الناطق اه اراد بالتقويم اعم من دفع الابهام لان الفصل
مقوم الجنس بمعنى انه دافع لابهامه والعام مقوم الخاص بمعنى انه علة لوجوده والتقويم
فى الاجزاء العقلية من القبيل الاول فالاجزاء المتداخلة يشملها وغيرها كما اشرنا اليه
قوله لان الماهية الحقيقية اه يمكن بيانه بان العموم من وجه بين الاجزاء يستلزم العموم
المطلق بين كل منهما وبين الكل ولا شك ان الاخص المطلق لا يحصل من انضمام الاعمين ا
لمطلقين الا بان يرفع كل منهما ابهام الاخر فيلزم الدور وفيه نظر والحق انه اذا كان احد
الاعمين جزء كان الاخر جزء من جهته يجامع الاول لا من جهة ينافيه فهذا الاخير يكون
اخص فتامل **قوله** كالجسم المركب اه فان قيل المركب من الهيولى والصورة مركب من ا
لعلة والمعلول كما تقرر فى موضعه قلت اراد بالعلة العلة التى هى من علل الاربع او
العلة التى ليست معلولة لمعلولها باعتبار اخر والصورة علة هيولى بمعنى انها شريك
الفاعل ومعلول لها ايضا باعتبار اخر مع انه قد سبق معنى تركب الشئ مع علة وتركيبه

۱۹۰۴۳

مع سلوله قوله وعلى هذا اه كان المعنى اذا ارد بالتمايز العقلى ان يكون كل منها غير محسوس والهيولى والصورة كذلك فان المحسوس هو الجسم التعليمى وعوارضه لا الهيولى والصورة وبالتمايز الخارجى ان يكون واحد منها محسوسا سواء كان الاخر محسوسا اولا ولهذا اورد وللاول مثالا واحدا وللثانى مثالين قوله و من ترتيب اى مخصوص قوله مخصوص كما هو المشهود لان حصول الشكل بعد حصول الترتيب فهو احق بالجزئية قوله فيكون وجوهية هذا اذا اشترط فى الماهية الحقيقية الوجود الحقيقى الخارجى لا الوجود فى نفس الامر مطلقا وسيأتى تحقيق ذلك قوله والجواب انا لانم اه انت تعلم ان الجعل اما جعل بسيط وهو جعل الشئ واثره نفس ذلك الشئ ولا يكون بحسبه الا مجعولا فقط وقد اشير اليه فى نظم الكلام العظيم وجعل الظلمات والنور واما جعل مركب وهو جعل الشئ شيئا واثره معنى الهيئة التركيبية الحملية وهو يستدعى مجعولا ومجعولا اليه والظاهر ان المستدل اراد بالجعل المعنى الثانى وهذا المعنى لو تعلق بالانسانية كان اثره ان الانسان انسان وان ارتفع عنها صدق نقيضه اى ان الانسان ليس بانسان ولا شك انه ضرورى البطلان قال قد الحصل القائلون بان الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مبدعة بل قالوا اذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل الجاعل وهذه ضرورة يلحقها بعد فرضها تلك الماهية ثم السلب ههنا ليس مقابلا للايجاب بحسب المرتبة اى سلب الانسانية عن نفسها من حيث انها انسانية حتى يقال ان سلب الشئ عن نفسه بهذا المعنى ظاهر البطلان لانه على ذلك التقدير لا يمنع الملازمة فتعرف قوله والمذهب الثانى اه لعل المقصود منه ان الماهيات سواء كانت بسيطة او مركبة مجعولة بالجعل البسيط وما قرره من الاستدلال هو الزام على منكر الجعل البسيط القائل بان الجاعل لم يجعل نفس الماهية

بل لجعلها

بل لجعلها موجودة وحاصله انه لا بد ههنا الانتهاء الى جعل بسيط يتعلق بالوجود او الاتصاف او كل ما يفرض انه مجعول فهو ايضا فى نفسه ماهية وفيه نظر اذ القايل ان يقول انما يلزم الانتهاء الى الجعل البسيط لو كان ههنا شئ واحد يتعلق الجعل به بالذات وهو غير مسلم فانه ليس ههنا على التقدير الجعل المؤلف الا هيئة جملية يتعلق الجعل بها اولا وبالذات وبالخا انها ثانيا وبالعرض ثم لا يخفى ان الكلام فى الماهيات الممكنة بحسب نفس الامر لا بحسب الخارج فان الفرورة يحكم بعدم التفرقة بين الموجود الخارجى والموجود النفس الامرى فى المجعولية وعدمها وقد شاع بينهم اطلاق الممكن على الممكن بحسب الوجود فى نفس الامر مطلقا فلا يرد ان النزاع فى مجعولية الماهيات الممكنة وكل من الموصوفية والوجود ليس ممكنا لان الممكن فى الاصطلاح ما هو بحسب الوجود الخارجى فمجعوليته لا ينافى عدم مجعولية الماهيات الممكنة قوله والجواب ان المجعول اه هذا اذا كان الشخص مركبا فى الخارج من الماهية والتشخص والا فلا يمكن ان يكون هوية الوجود مجعولة وماهيته غير مجعولة قوله والمذهب الثالث فى اه كان المراد منه ان الجعل لا يمكن ان يتعلق بالماهية البسيطة من حيث هى لان التاثير متفرع على الامكان وهو لا يعرض البسيط من حيث هى ويمكن ان يتعلق بالماهية المركبة من حيث هى بان يكون اثره انضمام بعض الاجزاء الى بعض من حيث هى انه سواء ملاحظتها وغير مستقل بالمفهومية او المراد منه اثبات الجعل المؤلف ونفى الجعل البسيط بان يكون المراد من الماهية البسيطة نفس الماهية سواء كانت بسيطة او مركبة ومن الماهية المركبة الماهية التركيبية الحملية اى كون الماهية متصفة بصفة فليتامل قوله ثلثة اقسام هذا التقسيم العوارض التى هى غير الوجود وما يتقدم عليه من العوارض وان اريد تقسيم جميعها فتفسر عوارض الماهية بما يعرضها فى الذهن والخارج معا والعوارض الخارجية بما يعرضها فى الخارج فقط والعوارض الذهنية بما يعرض

خطی
١٩٠٤٣

فى الذهن فقط **قوله** اى مع قطع النظر اه اشار الى ان هذه الحيثية تعليلية متعلقة بالعر
اللحوق لا اطلاقية متعلقة باللحوق فان العوارض كلها يعرض نفس الماهية من غير اعتبار
قيد زائد واخذ شرط اللحوق الوجود لئلا يلزم استناد الشئ الى ما ليس بموجود وكون
الشئ الواحد من جهة واحدة فاعلا وقابلا وصدور الاثار عن الماهية من حيث ا
لذات لا من حيث الوجود واخذ مطلق الوجود لا الوجود المطلق لئلا يلزم استنادا
لمعين الى المبهم والحق ان الجعل والايجاد من خواص الواجب كما تقرر عند اهل التحقيق
بجعله او لا يتعلق بالماهية ثم يتعلق بلوازمها على سبيل الاستتباع من غير جعل مستانف
والوجه ان الماهية بحسب نحو تقررها وجودها يستدعى الاتصاف بها ويمتنع ا
لاتصاف بمقابلاتها وهكذا الحال لوازم خصوص احد الوجودين ومما ينبغى ان يعلم
ان لوازم الماهية امور اعتبارية والا لما اتصف الماهية بها فى الذهن لامتناع اتصاف
المعدوم فى ظرف بموجود فى ذلك الظرف ولتاخرت عن الوجود الخارجى بخصوصه
لتاخر الصفة العينية عن وجود الموصوف فى الخارج فليتدبر **قوله** يلحق الوجود
اى الهويات فيه مسامحة والمقصود ان هذا القسم يلحق الماهية من حيث انها
موجودة فى الخارج اى يكون لخصوص الوجود الخارجى مدخل فى لحوقه **قوله**
وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية الحصر المستفاد منه اضافى بالقياس
الى القسمين الاولين والا فالوجود ونحوه من العوارض التى لا مدخل فى عروضها للوجود
اصلا معقولات ثانية وهى ليست من هذا القسم **قوله** فلو قصد اه اشارة الى تطبيق
دليلهم على هذا التاويل ولا يخفى ما فيه من البعد **قوله** واراد اه تفسير المجعولية
بالاحتياج الى الفاعل بعيد فانها متاخرة عنه وكذا تفسيره بالاحتياج الى الغير مطلقا
قوله وقد اراد اه فيه ان الدليل الذى نقل عنهم لا ينطبق عليه حيث اخذ
فيه ان شرط المجعولية الامكان ثم تفسير الامكان فى قولهم الامكان لا يعرض البسيط بالاحتياج

العارض

العارض للماهية المركبة لا يخلو عن ركاكة **قوله** وايضا اه لا يخفى ان ما ذكره فى تفسير لوازم
الماهية والعوارض الخارجية لا يصدق على الاحتياج الى الفاعل فى مطلق الوجود ولا على ا
لاحتياج فى الوجود الخارجى والحق ان كلا منهما من العوارض الذهنية لان الوجود والاد
صاف المقدمة عليه من المعقولات الثانية كما سبق تحقيقه **قوله** وابعد اه وذلك لانه
ليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية فائدة بل غير المجعولية ايضا كذلك مع ان هذا ا
لمقام ليس مقام تميز الماهية عما عداه **قوله** اذ لا مغايرة وقد عرفت ان الجعل على قسمين
الاول الجعل البسيط وهو جعل الشئ وهو يستدعى مجعولا فقط والثانى الجعل المركب
وهو جعل الشئ شيئا وهو يتوسط بين الشيئين المجعول والمجعول اليه فالاشراقيون
ذهبوا الى الجعل البسيط وقالوا اثر الفاعل نفس الماهية والمشاؤن ذهبوا الى الجعل
المؤلف وقالوا الجعل الفاعل الماهية موجودة واستدل على الجعل البسيط اولا بانه
يجب الانتهاء الى الجعل البسيط وفيه نظر كما سبق وثانيا بان الوجود امر اعتبارى و
اثر الجعل كما نعلم بالضرورة هو امر عينى وانت تعلم ان ما نعلم بالضرورة هو كون المجعول امرا
عينيا دون المجعول اليه وثالثا بان الوجود هو المعنى المصدرى ومصداق حمله فى الواجب
الحقيقة من حيث هى وفى الممكن هو الماهية من حيث انها مستندة الى الجاعل فاذا فرض
انها مستغنية فى نفسها عن الجاعل يصدق عليها حمل الوجود عليها فى مرتبة ذاتها
فلا يكون الممكن ممكنا وانت خبير بان مصداق حمل الوجود هو الماهية من حيث
انها مستندة الى الجاعل سواء كان اسنادها اليه من حيث الذات او من حيث
الوجود مع ان الماهية من حيث هى على تقدير الجعل المؤلف مستغنية عن الجعل
المستانف لا عن الجعل المطلق واستدل على الجعل المؤلف اولا بان توسط الجعل
بين الماهية ونفسها غير معقول ومن البين ان ذلك مبنى على عدم تصور ا
لجعل البسيط فان الجعل المتخلل بين الشئ ونفسه هو الجعل المركب لا الجعل

البسيط وثانيا بان علية الاحتياج هي الامكان وهو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فا[illegible]
هو الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي ولا يخفى ان الامكان علة الاحتياج
الماهية باعتبار الوجود لا لاحتياجها مطلقا فلا يلزم رفع احتياجها من حيث هي كيف
ولها في كل مرتبة احتياج مع ان ما هو علة للاحتياج هو الامكان بمصداق وهو نفس
الممكن كما سيأتي تحقيقه والحق ان الماهية الممكنة مجعولة بالجعل البسيط وذلك لان
الجعل اما ان يتعلق بنفس الماهية بالذات او يتعلق بها اصلا بالذات ولا بالعرض او
لا يتعلق بها اصلا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول يثبت المدعى وعلى الثاني يلزم تاخر الماهية
من حيث هي عن الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم تاخر المعروض عن العارض
والضرورة العقلية تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استغناء الممكن من حيث هو
والوجدان السليم يحكم ببطلانه فتدبر لعله يحتاج الى لطف القريحة **قوله** فاما
ان يقوم اه الاول كالخلقة المركبة من الشكل والثاني كالحركة السريعة المركبة من
الحركة والسرعة فان قلت في القسم الاول لزم ان يكون قيام بعض الاجزاء شرطا
لقيام البعض الآخر والخلقة مثلا ليس كذلك قلنا اللون الذي هو جزء الخلقة هو
اللون المخصوص المتحدد وقيامه بالسطح بعد قيام الشكل فان قيل القسم الثاني
ليس مركبا حقيقيا لان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين على سبيل الحقيقة فيكون [illegible]
محضا يكون بامر فلا يكون ههنا حقيقة واحدة وموجودا واحدا فان وجود العرض
ماهية وجوده في محله قلنا كل واحد وان كان قائما بامر لكن المجموع حقيقة محصلة
قائمة بامر واحد كالمربع المركب من السطح والخطوط الاربعة فان هذه الخطوط قائمة
بالسطح والمركب اي المربع قائم بالجسم التعليمي فان قلت ههنا قسم آخر وهو ان يكون
لكل جزء محل مغاير لمحل الجزء الآخر ولا يكون احد جزئيه محلا للجزء الآخر ولا يكون للكل
محل آخر كالعدد فان كل واحد قائمة بمحل مغاير لمحل الاخرى وليس للعدد قلت اذا كان

محل

محل كل جزء مغاير لمحل الجزء الآخر لا يكون للكل محل واحد فلم يحصل مركب حقيقي الى
صفة لشيء واحد واما الوحدات فليس محل كل ههنا مغاير المحل الاخرى بل الكل
محل واحد هو الطبيعة من حيث هي كما سيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى **قوله**
او غيرها بغيرها الاجزاء الخارجية ولذا فسر الذاتي بامر غير خارج لا بمحمول غير
خارج وتوجيه هذا التفسير ان المراد بالذاتي هو المنسوب الى الذات اي الى
مفهومها بان يكون فردا منه او داخلا في حقيقة فرد منه **قوله** لا بان يشترك الذاتي
اه سواء كان المشترك فيه ذاتيا لكليهما او ذاتيا لاحدهما او عرضيا للآخر ونبه
عليه بقوله وكذلك الوجود فان الثبوت ذاتي للوجود وعرضي للماهيات الموجودة
وهذا التعميم يجري في المختلف فيه ايضا لكن كونه ذاتيا لاحدهما وعرضيا للآخر يرجع
الى اختلافهما في ذاتية الشيء وعرضيته ثم تغير [illegible] السلب العارض السلبي بناء
على ان السلب البسيط والسلب العدولي مثلا زمان على تقدير وجود الموضوع
ونسبة الاختلاف الى السلب العدولي الذي هو من العوارض اولى وبهذا ظهر ان
ههنا صورا متكثرة والحكم بتركيب الماهية في صورة واحدة فتامل **قوله** لا بد في تركيب
اه اعلم ان المراد بالتركيب الحقيقي ان يكون للمركب وحدة غير وجودات الاجزاء
ووحداتها بحسب نفس الامر في ظرف كانت الاجزاء موجودة فيه فيكون له آثار
ولوازم غير مجموع آثار الاجزاء ولوازمها فان قلت كل مركب سواء كان مركبا حقيقيا
او اعتباريا له وحدة ووجود في نفس الامر وراء وجودات الآحاد ووحداتها و
ان لم تعتد وجوده ووحدته في العرف لعدم تناسب الاجزاء او الامر الآخر كما
هو محققه فاذا كان له وجود آخر ووحدة اخرى كان له آثار اخرى بالضرورة
قلت الوجود والوحدة وراء [illegible] وجودات الآحاد ووحداتها في ساير المركبات
حقيقة للعدد والعارض بها وكذا الآثار غير مجموع آثار الآحاد فيها هي الآثار العكسية

على مايظهر بالتامل الصادق ثم مالابد منه فى المركبات الحقيقية هو انيكون بين ا
لاجزاء مناسبة ما سواء كانت بالعلية والمعلولية اوغيرها الاترى ان الخلقة
مركبة من الشكل واللون وتركيبها حقيقى مع ان بينهما ليس علاقة العلية والمعلولية
نعم المركبات التى تركيبها من المادة والصورة يجب انيكون بين اجزائها علاقة
العلية والمعلولية والحالية والمحلية لكن ذلك التركيب على ماصرح به الشيخ فى
قاطيغورياس الشفاء يختص بالجواهر حيث قال لقائل انيقول ان الخلقة كيفية او كمية
كيفية واحدة وهى مجموعة لشكل ولون وهب انكم تجوزون انواع الجواهر مركبة
من جواهر فقد اصر دتم على انه لايجوز انيكون لانواع الاعراض تركيب وان كان
لحدودها تركيب من الجنس والفصل والخلقة نوع واحد من باب العرض ينقسم
الى شيئين كل واحد منهما يحصل وجوده احدهما الشكل والاخر اللون فنقول فى
جواب ذلك بانا لانمنع انيكون الاعراض مركبة من اعراض كيف والعشرة عرض
لانه عدد وهو مركب من الاحاد بل نعنى ان الجواهر قد توجد فيها ماينا سب
طبيعة جنسها ومايناسب طبيعة فصلها اجزاء مغايرة والاعراض لايوجد فيها
ذلك وان وجدت فيها اجزاء انتهى ومعلوم ان مايناسب طبيعة الجنس هو
المادة ومايناسب طبيعة الفصل هو الصورة قوله لان مثل الخ فيه اشارة الى
ان هذه الهيئة عارضة بحسب نفس الامر وداخلة بحسب التوهم فالمجموع
المعروض للهيئة امر واقعى والمجموع المركب منها امر وهمى والحق ان هذه الهيئة
انما هو فى العدد حقيقة وبالذات فى غيره مجازا وبالعرض على مايظهر بالتامل ا
لصادق فعلى تقدير اشتمال العدد على الجزء الصورى كانت جزء له وعلى تقدير
عدم الاشتمال عارضة له قوله وقد جوزه هذا مذهب الاشراقيين وقد اجيب
من تمسكهم تارة بان السرير مركب صناعى والكلام فى المركب الحقيقى وتارة بان

حقيقته

حقيقته ليست مركبة من القطع الخشبية ومن الترتيب المخصوص او الهيئة المخصوصة
بل هى القطع المشبهة الموزونة لاحدهما وتحقيق المقام ان الجزء الخارجى والجزء الذهنى
فى الجواهر متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الماخوذ بشرط لا شئ جزء خارجى
والماخوذ لابشرط شئ جزء ذهنى فاذا اعتبر العرض الذى هو جزء خارجى للجوهر لابشرط
شئ كان ذلك العرض جزء عقليا له فيلزم انيكون العرض جزء عقليا للجوهر ومحمولا
عليه وهو محال بالاتفاق لامتناع اتحاد وجودى الجواهر والعرض فافهم قوله ولا
شك الخ المركب العقلى ليس مركبا حقيقية وكذا الاجزاء العقلية ليست اجزاء حقيقة
فالقاعدة المذكورة لايجرى فيه وليس فى كلام الحكماء مايدل عليه قوله والجنس
امر مبهم الخ الجنس مبهم بحسب الذات وبحسب الاشارة والنوع مبهم بحسب
الاشارة فقط فانه مبهم بالقياس الى الاشخاص وليس له تحصل منتظر الا
الاشارة قوله فانه اذ ينضم الفصل الخ ليس منضما الى الجنس حقيقة لافى الذهن
ولا فى الخارج بل العقل يعتبر الجنس متحصلا بالفصل وهم يعبرون عنه باعتبار
انه فيه قال بهمنيار فى التحصيل الذهن قد يعقل معنى ويجوز انيكون ذلك
المعنى بنفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود فيضم اليه
معنى اخر لتعيين وجوده فيكون الاخر من حيث التعيين مثل المقدار فانه معنى
يجوز انيكون الخط والسطح والعمق لا بمقارنة شئ يكون مجموعة ومجموع ا
لمقدار والخط مثلا بل على انيكون نفس الخط ذلك المقدار وذلك لان المقدار
شئ يحتمل المساواة بلا شروط فيه انيكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط حتى
يصح الحمل على الخط والسطح والعمق فلا يكون مقدار الاحد هذا لكن الذهن
يخلق له من حيث التعقل وجودا مفردا ثم اذا اضاف اليه مادة لم يصفها على
انها معنى هو خارج عن المقدار بل يكون ذلك على سبيل التحصيل قوله

اى قد علمت انه اما المركب العقلى
ليس مركبا حقيقة وكذا الاجزاء
العقلية ليست اجزاء حقيقة

والالم يعقل اه وايضا الجنس يحمل على الفصل والمعلول لا يحمل على علة سواء كان معلولا
بحسب الوجود الذهني او بحسب الوجود الخارجي **قوله** من غير ان يكون هناك شيئان
يجتمعان في الخارج اه وهكذا في الذهن فانه لا يحصل من اجتماع المقدار مع الفصل في الذهن
حقيقة الخط مثلا وان حصلت هيئة تركيبية مطابقة لها كيف والاجزاء العقلية
ليست باجزاء حقيقية قال الشيخ في الهيات الشفاء لو كان للجسمية التي بمعنى الجنس
وجود محصل قبل وجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا با
لزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي ا
لعقل ايضا الحكم هكذا فان العقل لا يمكن ان يصنع في شيء من الاشياء الجسمية
التي هي طبيعة الجنس وجودا محصلا هو اولا وينضم اليه شيء اخر حتى يحدث
الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك كان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل
غير محمول على طبيعة النوع كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما يحدث للشيء الذي
هو النوع طبيعة الجنس في الوجود والعقل معا اذا اخذت النوع بتمامه فلا يكون
الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه وجزءا منه من
الجهة التي اومانا اليه **قوله** والحاصل اه اورد الشيخ في الهيات الشفاء ان ا
لجسم قد يقال انه جنس للانسان وقد يقال انه مادة للانسان فانه اذا اخذ الجسم
جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير هذا مثل حتى
ولقد فهو مادة جزء من الانسان وليس بمحمول عليه وان اخذ لا بشرط شيء
بل يجوز ان يكون له معنى اخر وان لا يكون له فهو جنس للانسان ومحمول عليه وان
اضيف الى الجسم تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل فيه فهو نوع قال وهذا
اي كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنسا باعتبار اخر انما يشكل فيما اذا تكثر تركيبه
ولعل وجهه ان المادة متحققة في المركب فاعتبار المادة والجنس فيه ليس بمحض تعمل

لعقل

لعقل ولا يظهر ان يكون ما هو مادة باعتبار صادقا على الشيء باعتبار اخر ظهورا تاما
واما في البسيط فعسى ان يفرض من هذه الاعتبارات بسهولة اذ لا مادة له ذهنيا
وخارجيا ضرورة ان الجزئية واللاجزئية لا يختلفان باختلاف الوجود فاعتبار ا
لمادة والجنس فيه اعتبار محض ويحصل للعقل تميزه بسهولة وصرح بان هذه الا
عتبارات تجري في كل كلي فالفصل كالناطق بالقياس الى الانسان اذا اخذ لا بشرط
شيء كان فصلا ومحمولا عليه واذا اخذ بشرط لا شيء كان صورة ومادة بمعنى ا
لجزء واذا اخذ بشرط شيء كان نوعا ونفس الانسان والنوع كالانسان بالقياس الى
الاشخاص كم اذا اخذ لا بشرط شيء كان نوعا لها ومحمولا عليها واذا اخذ بشرط لا
شيء كان مادة بمعنى الموضوع واذا اخذ بشرط شيء كان شخصا والعرض كالكاتب
بالنسبة الى زيد اذا اخذ لا بشرط شيء كان محمولا عليه ومتحدا معه اتحادا بالعرض
واذا اخذ بشرط لا شيء كان عارضا ومغايرا له واذا اخذ بشرط شيء كان زيد كاتبا
وبالجملة الاعتبارات الثلث على هذا الاصطلاح انما تجري في الطبائع المبهمة بالنسبة
الى المتضمنات في وحدانها المبهمة بالذات او بالعرض بخلاف الاعتبارات الثلث
على الاصطلاح الاخر التي مر ذكرها فانها تجري في انه طبيعة بالنسبة الى الحاشي
فتلخص مما ذكرنا ان الجزء الذهني لا من حيث انه جزء ذهني موجود في الخارج وا
لتغاير بينه وبين الجزء الخارجي اعتباري وان المأخوذ بشرط لا بحسب هذا الاصطلاح
موجود في الخارج وان ملاك الحمل ومناط العموم هو الاعتبار الاول بحسب هذا
الاصطلاح فيتامل **قوله** فكل واحد من الجنس والفصل اه ذهب الشريف الى
ان المركب من اجزاء خارجية وغير محمولة لا يجوز ان يكون مركبا من اجزاء
محمولة كما سيأتي فعلى ذلك التقدير كل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار
لا يكون جزءا او مادة للماهية لان ما هو جزء الشيء لا يختلف باختلاف نحو

وجوده ذهنا وخارجا على ما يشهد به الضرورة **قوله** يعنى الخ تفصيل المقام ان الحمل
يطلق على ثلثة معان الاول الحمل اللغوى وهو الحكم بثبوت الشئ للشئ او انتفائه
عنه وحقيقة الاذعان والقبول والثانى الحمل الاشتقاقى ويقال له الحمل بوجود فى
وتوسط ذو وحقيقة الحلول وهو ليس مختصا بالمبادى بل يجرى فى المشتقات ايضا
فان العرض اعم من العرضى كما اشرنا اليه سابقا فان قلت المال محمول على صاحبه
بتوسط ذو مع انه ليس حالا فيه المحمول فى الحقيقة هو اضافة بين المال وصاحبه
والثالث حمل المواطاة ويقال له الحمل بقول على وحقيقة هو هو ولا محالة
يستدعى وحدة باعتبار وكثرة باعتبار اخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض
وسواء كانت جهة الوحدة الوجود او غيره فانه يجرى فيما هو هو جميع الا
الوحدة المقارنة للكثرة وجميع جهاتها لكن المتعارف خصص جهة الوحدة با
لوجود سواء كان وجودا بالذات كما فى حمل الحيوان على الانسان وحمل الضاحك
عليه او وجودا بالعرض كما فى حمل الضاحك على الكاتب وحمل الكاتب على ا
لاعمى وسواء كان وجودا خارجيا كما فى القضايا الخارجية او وجودا ذهنيا كما فى ا
لقضايا الذهنية او مطلق الوجود كما فى القضايا الحقيقية فحمل المواطاة يرجع على
اتحاد المتغايرين فى نحو من انحاء الوجود بحسب نحو اخر من انحائه سواء كان
اتحادا بالذات وهو فى حمل الذاتيات واتحاد بالعرض وهو فى حمل العرضيات
فان الذات والذاتى متحدان بحسب الحقيقة والوجود والمعروض والعرض متغايران
بحسبهما وربما يطلق حمل المواطاة على مصداقه من حيث انه مصداقه فان قيل حمل
الطبيعة على الفرد حمل بالذات لكونها ذاتية له وحمل الفرد عليها حمل بالعرض
لكونه خارجا عنها مع ان كلا منهما يوجد بوجود واحد قلنا الاحكام يختلف باختلاف
الحيثيات فذلك الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة التى من ذاتياته

بالذات

بالذات فيقع حمل بالذات ومن حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذى هو من خواصها
بالعرض فيقع حمل بالعرض ثم حمل المواطاة ينقسم الى قسمين الاول حمل الشئ على
نفسه ويسمى الحمل الاولى وهو مفيد ان المحمول هو بعينه عنوان حقيقة الموضوع
وانما سمى حملا اوليا لكونه اولى الصدق والكذب ومن هذا القبيل حمل الشئ
على نفسه وهو اما مع تغاير بين الطرفين بان يوخذ احدهما مع حيثية والاخر
مع حيثية اخرى واما بدون التغاير بينهما بان يتكرر الالتفات الى شئ واحد
ذاتا واعتبارا فيحمل ذلك الشئ على نفسه من غير ان يتعدد الملتفت اليه والاول
صحيح غير مفيد والثانى غير صحيح غير مفيد ضرورة انه لا يعقل النسبة الا بين
الاثنين ولا يمكن ان يتعلق بشئ واحد التفاتان من نفس واحدة فى زمان واحد
لا يقال حمل الشئ على نفسه لا يكون حملا بالذات لان مصداق الحمل فيه على
ذلك التقدير ليس نفس الموضوع فقط مع ان حمل الانسان على نفسه مثلا
حمل الذات لانا نقول طبيعة الحمل يستدعى تغايرا بين الموضوع والمحمول
وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كافيا فى تحقق الحمل فحمل بالذات والا فحمل با
لعرض فهو بعد ذلك التغاير فحمل الشئ على نفسه حمل بالذات لان بعد ذلك
التغاير لا يحتاج الى غيره والحق ان التغاير معتبر فى مفهوم الحمل وهو هو الثانى الحمل ا
لمتعارف ويفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد لاحدهما
فرد للاخر وانما سمى متعارفا لتعارفه وشيوع استعماله وهو ينقسم الى حمل
بالذات وهو حمل الذاتيات وحمل بالعرض وهو حمل العرضيات وربما يطلق الحمل ا
لمتعارف فى المنطق على الحمل المتحقق فى المحصورات **قوله** فهذه الصور المتغايرة
الخ حاصله ان هذه الاجزاء اما ان يكون صورا لحقيقة واحدة موجودة بوجود واحد
او لحقايق متعددة موجودة بوجودات متعددة او لحقايق متعددة موجودة

بوجود واحد اما كونها امورا الحقيقة واحدة موجودة بوجودات متعددة فساقط بادى
عنايته واعلم ان في الصورة الاولى احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة الاول ان يكون
منشاء انتزاع هذه الاجزاء امورا متعددة داخلة في حقيقة المركب بحسب الخارج وهذا
هو القول بان التركيب الذهني مستلزم للتركيب الخارجي وان الاجزاء الذهنية متحدة
مع الاجزاء الخارجية والثاني ان يكون منشاء انتزاعها امورا متعددة خارجة عن حقيقة
المركب وهذا هو القول بان المركب معان يتبعها معان اخر تحصل منها مفهومات صادقة
عليه بهو هو فالمأخوذ من المنوعات الذاتيات والمأخوذ من التوابع العرضيات
الثالث ان لا يكون منشاء انتزاع هذه الاجزاء امورا متعددة اصلا بل هو نفسه انما
لمنتزع عنه البسيط في الخارج وهذا هو القول بان التركيب الذهني لا يجتمع مع التركيب
الخارجي وان الاجزاء الذهنية ليست بحذاء الاجزاء الخارجية ولما بطلت الصورة
الثانية والثالثة دار الحق بين هذه الاحتمالات الثلثة ثم يقتضى الفحص البالغ انه
هو الاحتمال الاول لان المراد بعينه هي الاجزاء للمركب حملها عليه واتحادها معه
حملا واتحادا بالذات فيجب ان يكون مصداق الحمل ذات المركب فانه اذا كان خارجا
عنه كان الاتحاد اتحادا بالعرض لا بالذات وانما يثبت لها هذا الاتحاد لان الجنس الماخوذ
بشرط الفصل باعتبار انه فيه لا يغاير الفصل لا في الذهن ولا في الخارج فالحيوان مثلا
ينضم اليه الناطق من حيث انه تعينه وتحصله لا من حيث انه امر يحصل منهما امر
اخر ثالث كما مر تحقيقه فعلى تقدير ان يكون منشاء انتزاع هذه الاجزاء امورا خارجة
عن المركب لا يكون هذه الاجزاء محمولة عليه من حيث هو ومتحدة معه بالذات ثم
الضرورة العقلية تحكم بامتناع انتزاع الامور المتغايرة عن امر بسيط باعتبار واحد
فيجب ان يكون هذه الاجزاء منتزعة عن ذات المركب باعتبارات متعددة داخلة
فيه فليتأمل **قوله** ولا اشكال عليه ذهب الشرف الى ان الكلي الطبيعي ليس

بوجود

بوجود في الخارج وان الاجزاء الذهنية ليست بحذاء الاجزاء الخارجية فالاجزاء الذهنية
على ذلك التقدير لا يكون عين المركب في الخارج ومتحدة معه في الجعل الابتداي ويكون
الحكم باتحادهما على سبيل المجاز من قبيل الحكم باتحاد الموجود والمعدوم في الوجود
بعلاقة بينهما ويكون خارجة عن قوام الامر الخارجي ومسلوبة عن ماهيته من
حيث هي **قوله** ويرد عليه اه وايضا الوجود انما يتخصص بالاضافة الى الماهيات فلا
يمكن ان يكون للماهية المتعددة وجود واحد ولا يبعد ان يرجع هذا القول الى القول
الاول بان الوجود قائم بالمهيات من حيث انها واحدة لا من حيث انها متعددة **قوله**
لزم حلول اه لا يخفى ان الحلول عبارة عن الاختصاص الناعت وهو يتحقق في
الوجود وساير الاعتبارات فلا حاجة الى ان يقال ان المراد بالحلول ههنا ما هو في
قوته لانتفاء الحلول الحقيقي في الوجود الذي هو امر اعتباري **قوله** وهو مردود
اه يمكن ان يرجع هذا القول الى القول الاول بان هذه الاجزاء عين المادة والصورة
باعتبار وغيرهما باعتبار اخر فمن حيث انهما عينهما كانت موجودة بوجود متعدد
ليست محمولة ومن حيث انهما غيرهما كانت موجودة بوجود واحد ومحمولة
قوله انما يصح في الذاتيات اه عند من يقول بوجود الكلي الطبيعي والجواب ان
الحمل مطلق الاتحاد وهو في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض لعلاقة بينها
وبين موضوعاتها كما مر **قوله** قيل معنى الحمل اه هذا التعريف لا يصدق على الحمل
في القضايا الشخصية والطبيعية الا ان يحمل الصدق على ما يشمل صدق الشيء على
نفسه وايضا الصدق هو الحمل فيلزم تعريف الشيء بنفسه الا ان يقال التعريف
لفظي وقيل الحمل اتحاد المفهومين المتغايرين بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا وهو
لا يشتمل حمل القضايا الذهنية وقيل الحمل اتصاف الموضوع بالمحمول وهو لا يشتمل
حمل الذاتيات وان اريد به الوجود الرابطي مطلقا يكون تعريفا بالمرادف والحق

في معنى الحمل ما هو بحقيقته بما لا مزيد عليه **قوله** وذلك لانه اه انت خبير بان الاجزاء
العقلية متحدة مع الاجزاء الخارجية حقيقة ومغايرة لها اعتبارا وكذا المركب العقلي
والمركب الخارجي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فاذا حصلت الماهية في العقل
باجزائه الذهنية والخارجية لا يلزم ان يكون لها حقيقتان مختلفتان في العقل مع ان
الاجزاء الخارجية انما يحصل في العقل بصورها الكلية وباعتبار انها لا بشرط شئ فيكون
في العقل اجزاء ذهنية لان هذه الاجزاء من حيث انها لا بشرط شئ اجزاء ذهنية ومن
حيث انها بشرط لا شئ اجزاء خارجية ثم انهم اتفقوا على ان المأخوذ لا بشرط شئ
محمول والمأخوذ بشرط لا شئ جزء كما قرره الش‍ اتفاقا ولا شك انما هو جزء لشئ على
سبيل الحقيقة فهو جزء خارجي له اذ لا معنى للجزء الخارجي المقابل للجزء العقلي الا
الجزء على سبيل الحقيقة وما هو جزء له على سبيل الحقيقة فهو جزء له في الذهن وا
لخارج معا لامتناع اختلاف الجزئية واللاجزئية باختلاف الوجود فتامل ولا
تغفل **قوله** وكيف لا يبطل اه انت تعلم ان المراد بالاشتقاق من الجزء الخارجي وحده
لا بشرط شئ مع ان التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة كما ذهب اليه بعض
المحققين تفصيل ذلك ان في معنى المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة
والنسبة وهو القول المشهور والثاني انه مركب من النسبة والمشتق منه فقط
واختاره الش‍ المحقق واستدل عليه بان مفهوم الشئ غير معتبر في الناطق والا
لكان عرض العام داخلا في الفصل ولا ما يصدق هو عليه والا انقلبت الامكان با
لوجوب في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشئ الذي له الضحك هو الانسان
وثبوت الشئ لنفسه ضروري وانت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر به
عن الفصل وما ذكر من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد مع ان دخول النسبة
التي هي غير مستقلة بالمفهومية في حقيقة من غير دخول المنتسبين فيها مما لا يخفى

تعقل والثالث ما ذهب اليه بعض المحققين من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة فانه
يعبر عن معنى الاسود والابيض ونحوهما بالفارسية سياه وسپيد ونظايرهما ولا
يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا والامكان معنى قولك الثبوت الابيض الثبوت
الشئ الابيض او الثبوت الثبوت الابيض وليس بينه وبين المشتق منه تغاير
بحسب الحقيقة فان الابيض اذا اخذ لا بشرط شئ فهو عرضي ومشتق واذا اخذ
بشرط لا شئ فهو عرض ومشتق منه واذا اخذ بشرط شئ فهو ثوب ابيض مثلا
وانت خبير بان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب
صحيحا وذلك معلوم الانتفاء بالضرورة مع انه مستبعد جدا كيف ويعبر بالفارسية
عن البياض بسپيدي وعن الابيض بسپيد ومن الحرارة بقولهم الحرارة اذا كانت
قائمة بنفسها كانت حرارة وحارا والضوء اذا كانت قائمة بنفسه كان ضوء ومضيا
فقد اشتبه عليه مفهوم المشتق بما يصدق عليه ولكن ان حقيقة المشتق امر
بسيط انتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف والوصف
والنسبة كل منها ليس عينه ولا داخلا فيه بل منشأ لانتزاعه وهو يصدق
على الوصف والنسبة فتدبر **قوله** فروعا اربعة اه يمكن ان يستدل على الاول
بانه قد تقرر في موضعه ان الجنس عرض عام للفصل فاذا كان فصل الجنس جنسا
للفصل يكون كل منهما عرضا عاما للاخر وهو ظاهر الفساد وايضا على هذا التقدير
اما ان يختلف الماهية فيلزم اختلاف الماهية مع اتحاد الذاتيات او لا يختلف فيلزم
الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني والرابع بانه لو كان لشئ واحد جنسان او فصلان
في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له او يكفي في تقويم الماهية
النوعية احد الجنسين والفصلين وعلى الثالث بانه لو كان للنوعين المختلفين
فصل واحد امكن ان يكون الفصل جنس والجنس فصلا فيلزم الترجيح بلا مرجح

وايضا يلزم ان لايكون الفصل تمام الجزء المميز على كلا المعنيين ولعلم انه لما تقرر ان الاجزاء
الذهنية بعينها الاجزاء الخارجية الماخوذة لابشرط شئ سهل اثبات هذه المطالب
لامتناع ان يصير المادة صورة والصورة مادة ولو فى حقيقتين مختلفين وان يكون
للحقيقة الواحدة مادتان وصورتان فى مرتبة واحدة ويكون للحقيقتين المختلفين
صورة واحدة فافهم وتامل **قوله** واجابوا عنه اه هذا مبنى على الاتحاد بين الجزء الذهنى
والجزء الخارجى لان المراد بالجوهر الذى له النطق ما يصدق عليه لا مفهومه وهو فى
الانسان عين صورته النوعية وفى المجموع عين حقيقته النوعية **قوله** اى فى
مرتبة واحدة اشار الى ان الفصل سواء كان قريبا او بعيدا لايمكن ان يكون متعددا
فى مرتبة واحدة **قوله** ولما اشتبه اه يعنى لما اشتبه تقدم كل من مبداء الحس ومبدأ
الحركة الارادية اى القوة الحاسة والقوة المحركة على الاخر فلا يتجه انه لا اشتباه
لان مبادى افعال الحيوان التصور ثم الشوق ثم الارادة ثم الحركة مع ان الحركة
متوقفة على الادراك مطلقا لا على الاحساس خصوصا **قوله** لم يكن لها فصل وذلك
لان كل واحد منها ليس تمام الجزء المميز ومجموعهما ليس جزء مميزا **قوله** لم يمتنع
تعدده بل يمتنع مطلقا فان التمييز التام ليس الا معنى واحد فعلية لا يكون الا امرا
واحدا **قوله** لان جنس اه ولا يلزم اتحاد النوعين وفيه ان العلة اذا وجدت
وجد المعلول لا اينما وجدت وجد وله جواب فتامل فيه **قوله** والاظهر اه
بل الاظهر انهما مشتركان فى مقدمة الدليل اذ قد يؤخذ فى الرابع مع استلزام
التخلف استحالة ان يكون لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة بل الاظهر ان الرابع
يحتمل الصورتين الاولى عدم مقارنته بفصل الجنس فى نوعين وهى عين الثالث
والثالث مقارنته لهما فى نوع واحد وهى ليست عينه ولا متفرعا عليه مشتركا
مع فى الدليل ومقدمة **قوله** فلا منع منه عليه فان قيل اذا كان بين الاجزاء عموم من وجه

يكون بينهما او بين الكل عموم مطلق والاخص المطلق كيف يحصل من انضمام الاعمين
المطلقين وعلى تقدير حصوله يرفع كل منها ابهام الاخر فيلزم الدور قلت كل منهما عام
ومبهم من وجه وخاص محصل من وجه قياسا الى الاخر فهو باعتبار الخصوص يرفع الابهام
الاخر باعتبار العموم فيسقط الدور **قوله** نعم يمتنع ذلك اه ولا يخفى ان فيه نظرا لان
الماهية الحقيقية يكفى فى تقومها ابهام احد الجزئين وتحصيل جزء الاخر فكل من
الحيوان والناطق مفهوم الحقيقة الانسانية من جهة واحدة فالحيوان مقوم لها من
حيث انه عام ومبهم والناطق مقوم لها من حيث انه خاص ومحصل له فيكون كل
منهما مقوما من جهة خارجا من جهة اخرى فلا يكون بين الجزئين من حيث الجزئية
عموم وخصوص من وجه **قوله** لا يتصور فيه اه انت تعلم ان المركب الذى
ليس فيه ابهام وتحصل ليس مركبا عقليا فان معنى التركيب العقلى ان ينضم احد
الجزئين الى الاخر من حيث انه يعينه ويحصله لا من حيث انه امر اخر يحصل منهما
ثالث **قوله** فيلزم اه احد وجهى الافتراق بينهما تحقق الفصل وعدم تحقق الجنس
فى نوع من هذين النوعين ليس ذلك الجنس جنسا له وفيه انه يجوز ان يكون
جنس كل من النوعين عرضا للنوع الاخر الا ان يعتبر العموم بحسب الاعتبار فتامل
قوله لانه لا يحصل اه الظاهر انه اراد بالتحصيل التحصيل النوعى وبالابهام
مقابله بقرينة قوله والا لكان اه وفيه مناقشة ظاهرة وهو انه يجوز ان يكون
كل واحد من الجنسين محتاجا فى التحصيل النوعى الى الجنس الاخر باعتبار تحصله
فى الجملة فلا يلزمه الدور فان العلة تحصل فى الجملة والمعلول تحصيل نوعى
فالاولى ان يقال لكان كل منهما دافعا لابهام الاخر كان كل منهما
جنسا عاما مبهما من وجه وفصلا فاصلا محصلا من وجه اخر فيكون بينهما
من وجه وقد مر حاله او يقال على هذا التقدير يكون كل منهما مع الفصل القا

فصلا وبدونه جنسا فيلزم دخول الشيء الواحد في الحقيقة الواحدة مرتين
فافهم قوله والا فقد اختلف في التعيين اه اعلم ان التعيين يطلق [illegible]
على المعنيين [illegible] الاول
كون الشيء بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين امور متعددة وهو يحصل من
نحو الوجود في الذهن و معه يلحق الصورة الذهنية من حيث انها صورة
ذهنية لان الحمل والانطباق وما يقابلهما من شان الصور الذهنية دون
الاعيان والاختلاف بالكلية والجزئية انما هو لاختلاف الادراك دون المدرك
فالشيء اذا ادرك بالحواس وحصل فيها كان جزئيا واذا ادرك بالعقل وحصل فيه كان كليا
يدل عليه ما ذكروه في تعريف الكلي والجزئي ويظهر منه كلية اللاشيء ونحوه فان تصور هذه
المفهومات لا يمنع فرض الشركة ونفسها يمنع منه وما ظن ههنا ان كلية الكلي بالنسبة
الى افراده كلي الخ انما يتم على هذا التقدير فليس بشيء لان العقل لا يجوز صدق الصورة الا
نسانية على افراد الفرس كما لا يجوز صدق الحقيقة الانسانية عليها والثاني كون الشيء
ممتازا عما عداه وهو يحصل بالوجود الخاص لا بمعنى ان الوجود ينضم الى الشيء فيصير ا
لمجموع متشخصا بل ان الشيء يصير بالوجود ممتازا عما عداه كما انه يصير به مصدرا للاثار
ويمكن ان ينبه عليه بان تباين العرضين المتماثلين يحصل من وجودهما في موضوعين
وكذا هو تمايز الصورتين المتماثلتين يحصل من وجودهما في المادتين وقد تقرر في موضعه
ان وجود العرض هو بعينه وجوده في الموضوع ووجود الصورة هو بعينه وجودها في المادة
قال المعلم الثاني في تعليقاته هوية الشيء وتعينه ووحدته وخصوصيته ووجوده
المنفرد له كلها واحد يعني في ان الحيثية التي بها يصير الشيء موجودا هي بعينها حيثية
بها يصير الشيء متشخصا وواحدا فالوجود والتشخص والوحدة مفهومات متغايرة و
ما به الوجود وما به التشخص وما به الوحدة امر واحد فقد ظهر لك ان التشخص على

بالتشخص الذي عشر في التعين

كلا المعنيين امر اعتباري وما به التشخص على المعنى الاول هو نحو الوجود الذهني الذي
هو امر اعتباري وعلى المعنى الثاني هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه ف
تامل قوله اي موجود في الخارج اي من شانه الوجود الخارجي على تقدير ان يكون
الجزء العقلي موجودا في الخارج فان التعين مطلقا على تقدير نفي الجزئية الحقيقية ليس
من شانه الوجود الخارجي وتعين الصور الذهنية على كلا التقديرين ليس
موجودا في الخارج قوله والجواب اه هذا جواب باختيار الشق الثاني وفيه نظر لانه
ان اراد بمفهوم زيد المفهوم التقييدي الذي يعبر عنه بالفرد او الحصة فلا نم انه موجود
في الخارج ضرورة ان التقييد الذي هو امر اعتباري جزء منه وان اراد حقيقته من حيث
هي فلا نم انها غير الحقيقة الانسانية فان حقيقة زيد هي بعينها حقيقة الانسان
لكن العقل قد يلاحظها لا بشرط شيء فيكون كليا طبيعيا يصدق على كثيرين وقد يلاحظها
بشرط شيء فيكون فردا او حصة لا يصدق عليها الا ايضا ولو لم يكن التشخص داخلا في [illegible]
التشخص لكان التغاير بين زيد وعمرو اعتباريا وهو باطل بالضرورة لانا نقول ان اردت
بالتغاير بينهما التغاير بحسب الحقيقة فبطلان الثاني مم وان اردت به التغاير بحسب
الاشارة فالملازمة ممنوعة فان الشيء كما يصير بالوجود مصدرا للاثار كذلك يصير به
ممتازا عما عداه فافهم لعله يحتاج الى لطف القريحة قوله كذلك الماهية النوعية
اه انت خبير بان ماهية الشخص على هذا التقدير يكون مركبة من النوع والتشخص
تركيبا عقليا فيجب ان يكون بحذائهما جزءان خارجان لما مر ان الجزء العقلي هو بحذائه
الجزء الخارجي ومن البين انه ليس ههنا جزء خارجي غير المادة والصورة اللتين
بحذائهما الجنس والفصل وايضا التشخص لو كان جزءا عقليا للشخص يوجب ان يحمل عليه
حملا بالذات واللازم باطل اذ لا يتصور الاتحاد الحقيقي بين التشخص الذي هو متشخص
بالذات وبين التشخص الذي هو ليس متشخصا بذاته وايضا يلزم على هذا التقدير

ان لاينال الذهن ماهو حقيقة الشئ بل ماهو جزء منه لان الاشياء لا يحصل فى الذهن
لهوياتها فاعرف **قوله** ثم اشار اه قد فرق من وجهين الاول ان صورة الشخص لا
تحصل فى العقل وصورة الفصل تحصل فيه والثانى ان صورة الشخص لا يحتمل صورة متعددة
وصورة الفصل يحتملها وفى الاول نظر لانه لا يتحمل تشخص الجزئيات المجردة ولا تشخص
الصورة الذهنية العقلية والثانى ايضا لا يتم لانه متفرع على الاول **قوله** فمن قال اه
المحققون القائلون بوجود الطبائع اراد وا بها ذاتيات الموجودات الخارجية دون
عرضياتها الا من ذهب منهم باتحاد العرض والعرضى وتوضيح مرامهم ان حقيقة
الانسان مثلا حال كونها مقترنة بالعوارض التى هى خارجة عنها موجودة فى الخارج
كما يشهد به الضرورة العقلية كيف ولو لم يكن كذلك يلزم مفارقتها عن نفسها
وبطلانها حين مقارنتها بالعوارض وتلك الحقيقة ليست متعينة فى حد ذاتها لان تعينها
ليس عينها ولا جزءها فيمكن ان يلاحظها لا بشرط شئ ويعرض لها الكلية ويكون كليا
طبيعيا ويمكن ان يلاحظها بشرط شئ ويعرض لها الجزئية ويكون فردا وحصة فيصح
ان يقال ان الطبيعة الانسانية بعينها موجودة فى الخارج مشتركة بين افرادها وصورتها
العقلية متصفة بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين ويصح ايضا ان يقال طبيعتها الكلية
منتزعة عنها بضرب من التحليل وعلى هذا التقدير ليس النزاع لفظيا لان القائلين
بوجود الطبائع ذهبوا الى ان المنتزع والمنتزع عنه متحدان بالذات والمنافين لها
ذهبوا الى انهما متحدان بالعرض ثم ههنا استدلال مشهور اورده الشيخ فى الهيات
الشفاء حيث قال وليس يمنع كون الحيوان الموجود فى الشخص حيوانا ما ان يكون ا
لحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه لا كان هذا ا
لشخص حيوانا فالحيوان ما موجود فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما موجود بالخ
فى التشنيع على من انكر وجود الحيوان بما هو حيوان وقال فالحيوان ماخوذا بصورته

هوالشئ

هو الشئ الطبيعى والماخوذ بذاته اى الطبيعة التى وجودها اقدم من وجود الصنفى
تقدم البسيط على المركب وهو الذى يختص وجوده بانه الوجود الالهى لان نسبة وجوده
بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وانكان بعناية الله تعالى
فهو ينسب الى الطبيعة الجزئية وحاصله ان الحيوان لا بشرط شئ جزء هذا الحيوان
فى الملاحظة التفصيلية ولا شك ان حقيقة الشئ لا يختلف باختلاف الملاحظة
فحيث وجد هذا الحيوان وجب ان يوجد الحيوان بما هو حيوان فى حد ذاته هذا
الحيوان وان لم يكن على وصف الجزئية بناء على ان الجزئية والكلية من خصوصيات
انحاء الوجود فليتامل **قوله** واما ما يقم اه ذهب بعض القائلين بوجود الكلى الطبيعى
الى ان الطبيعة متعددة بالذات وليست متصفة بالوجود متمسكا بان ملاك التعدد
بالذات تعدد الوجود بالذات فالطبيعة اذا كانت موجودة بالذات بعين وجودات
الاشخاص كانت متعددة بالذات فكما يوصف الافراد بالتعدد فكذا الطبيعة وفرع
على ذلك ان المهملة الموجبة كما يصدق لصدق الموجبة الجزئية كذا يصدق ا
لمهملة السالبة لصدق الجزئية السالبة والقول الفيصل انه ان اريد بالطبيعة
الطبيعة المطلقة اى الماخوذ لا بشرط شئ فلها وحدة مبهمة بالذات لا بالعرض و
تعدد بالعرض لا بالذات لان ملاك تعدد الشئ كونه بحيث يصح استناد التعدد
اليه ولا شك انه اذا لوحظ الشئ بشرط شئ يصح استناد التعدد اليه واذا لوحظ
لا بشرط شئ لا يصح استناده اليه لان الحيثية الاطلاقية ماهى عنه والطبيعة
بهذا الاعتبار موضوع القضية الطبيعية كما انها باعتبار شرط لا موضوعها ويتحقق
بتحقق فرد ما وينتفى بانتفاء جميع الافراد وان اريد بها مطلق الطبيعة اى الملحوظة
من حيث هى مع قطع النظر عن الحيثية الاطلاقية فلها وحدة بالذات بحسب وحدة
الطبيعة المطلقة وتعدد بالذات بحسب تعدد الاشخاص اذ ليس لها على هذا التقدير

اعتبار لا يصلح اعتبار الطبيعة فلا يابى العقل عن استناد التعدد اليها والطبيعة بهذا الا
عتبار موضوع القضية المهملة وتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفائه فتدبر **قوله** فجوابه
اه وجوابه ان كل واحد من الكثيرة مع قطع النظر عن التشخص عين الطبيعة وعين الواحد
الاخر منهما ومن حيث انه مخلوط بالتشخص غيرهما فلا تغفل **قوله** لو كان عدميا
اه فيه نظر لانا لا نم انه اذا كان عدما مطلقا لا يميز غيره الا ترى ان الفصل مع انه مميز
يحصل الجنس ولو سلم فلا نم انه اذا كان عدما للاتعين كان وجوديا لم لا يجوز ان يكون
عدما لا يصدق عليه اللاتعين او عدما المفهومية ويكون التعين المسلوب عدميا
مع ان عدم العدمي لازم الوجودي لا عينه ولو سلم فلا نم تماثل التعينات لجواز ان يكون
متخالفة في الحقيقة مشاركة في عارض هو مفهوم التعين **قوله** فلو كان العدمي
اه الملازمة ممنوعة والسند ظاهر **قوله** بل المراد بالوجود اه الوجودي يطلق
في المشهور على ثلثة معان الاول ما لا يكون السلب جزءا لمفهومه والثاني ما من شانه
الوجود الخارجي والثالث الموجود الخارجي والعدمي على ما يقابلها والمعنى الاول
من الوجودي اعم من الثاني والثاني من الثالث والمعنى الاول من العدمي اخص
من الثاني والثاني من الثالث والظاهر ان المراد بوجودية التعين وعدمية المعنى
الثاني والثالث كما يدل عليه ادلة الفريقين والجواب على هذا التقدير ان العدمي
بهذين المعنيين لا يلزم ان يكون عدما مطلقا او عدما مضافا واما ما ذكره المص
من معنى الوجودي والعدمي ههنا عليه فهو خلاف المشهور ولا ينطبق عليه ادلة
الطرفين **قوله** وفي هذا الجواب نظر اه يمكن ان يقرر مراد المجيب ان التعين
ينضم الى الماهية النوعية لا الى حصة منها وهي ممتازة عما عداها لذاتها فلا يلزم
الدور **قوله** بل الجواب اه حاصل الدليل ان ثبوت الصفة الوجودية للموصوف
فرع تعينه كما انه فرع وجوده فلو كان التعين صفة وجودية يلزم الدور اذ ليس ههنا

تعين

تعين اخر وحاصل هذا الجواب على ما هو الظاهر منه ان ثبوت الصفة الوجودية
للموصوف لا يتوقف على تعين الموصوف حتى يلزم الدور بل يستلزمه كما انه يستلزم
وجود الموصوف فلا يتوقف عليه وفيه نظر لان التعين اذا كان صفة وجودية كان
اتصاف الماهية به اتصافا انضماميا والضرورة حاكمة بان الاتصاف الانضمامي يتوقف
على تعين الموصوف كما انه يتوقف على وجوده بل الجواب ان يقرر انضمام التعين الى
الماهية ليس انضماما على سبيل الحقيقة بل هو كانضمام الفصل الى الجنس فلا
يستدعي امتياز المنضم اليه ويمكن حمل هذا الجواب على ذلك **قوله** بل كل فرد
اه فان قلت هذا لا يطابق اصل القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر
حتى نقل من المعلم الاول انه لا يستطيع ان يذكر شيئا خارجا عنها فلا يمكن ان
يكون في الممكنات شيء ليس له حقيقة نوعية وماهية جنسية قلت التعين ليس من
الممكنات لكونه جزءا عقليا ممتنع الوجود في الخارج مع ان هذا الدليل للمتكلمين و
حصر الممكنات في المقولات العشر عند الحكماء وهو عندهم مما لا يقول عليه والا يلزم
عليهم انتفاء البسائط الخارجية لاستلزام التركيب العقلي التركيب الخارجي عندهم
كما سبق والحق ان التعين امر اعتباري سواء كان بمعنى الامتناع عن الاشتراك او بمعنى
الامتياز عن الغير لكن الاول يحصل بالحصول في الذهن ويختلف باختلاف الادراكات
ومنشاءه الاقتران بالمادة ولواحقها والثاني يحصل بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة
الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود وحقيقة ناعتية متعينة بنفسها على
تقدير تعدده فافهم **قوله** فان هذا النفي اه وذلك لان ثبوت الذاتي للذات لا
يتوقف على تميز الذات واليه انما هو في الامور الموجودة دون الامور الاعتبارية
قوله بل هذا اقوى اه وذلك لان فرض التعدد فيما صدق عليه مفهوم الواجب
فرض مع الوصفية وفي الماهية المنحصرة في الشخص فرض مع الاضافة وذلك لان ا

المقصد الثاني عشر

فى الواجب فى مرتبة الذات وفى الماهية المنحصرة فى الفرد فى مرتبة العارض الاترى ان كل
شخص من حيث انه شخص لا يمكن فرض تعدده ومنشاء ذلك عينية الوجود وزيادته
قوله بل يعلل اه فان قلت الحلول كما يقتضى تعين المحل كذا يقتضى تعين الحال فلو كان محل
الماهية علة لتعينها يلزم الدور قلت الحلول يستلزم تعين المحل استلزام المعلول
للعلة ويستلزم تعين الحال استلزام العلة للمعلول فعلى تقدير ان يكون محل الماهية
علة لتعينها لا يلزم الدور فان قيل تعين الماهية حال فيها لاختصاصه بها اختصاصا
ناعتيا مع انه ليس متاخرا عن كونها متعينة قلنا التعين ان كان جزء عقليا للماهية
كان متحدا معها فلا يتصور حلوله فيها والا لكان وصفا اعتباريا وحلول الوصف الاعتباري
لا يتوقف على تعين المحل بل يستلزمه والتحقيق ان نحو الوجود منشاء التعين ولما
كان وجود الحال هو بعينه وجوده للمحل كان المحل علة للتعين بخلاف وجود المحل فانه
ليس بعينه وجوده للحال ضرورة تقدم الوجود على ساير العوارض فلا جرم ولا
يكون الحال علة للتعين فافهم **قوله** قد يقع اه لعل المراد بالمادة ههنا المحل مطلقا
ولما كان غير المادى بهذا المعنى مجردا عن المادة الجسمية سموه بالمجرد والمفارق
نعم ينفى الكلام فى كون العقول غير مادى بهذا المعنى ولذلك قيل ان كلامهم فى
اثبات العقول يشبه كلام الصوفية ولا يبعد ان يقع العقل الذى هو الصادر الاول
لا يمكن ان يكون له محل وكذا العقل الذى يفرض انه محل للعقل الاخر **قوله** فيتعدد
بحسب تعدد المادة اه وهذا عند التعلق بالبدن واما بعد قطع التعلق عنه
فالتعين والتعدد بحسب الملكات المكتسبة حال التعلق حتى قال بعض ارباب
الذوق والشهود ان تلك الملكات يتجسد فى عالم المثال ويصير بدنا للنفس و
ربما سموه بالبدن المكتسب والبدن المثالى وبالجملة النفس يتعين بما يبقى
فى البدن من تمام العمر او بالملكات المكتسبة اى باحدهما لا على التعيين هذا

وللحق

والحق ان سبب تعينها فى الحال هو نحو وجودها المنسوب الى البدن قال المحقق الطوسى
فى اجوبته اسولة العارف القونوى قده امتياز النفس عن غيرها بعد المفارقة
يكون بسبب تعلقها السابق ببدن ممتاز عن ساير الابدان وتعين حصل لها من جهة
ذلك البدن ولو كان امتيازها بصور الاعمال وبالعلوم او بالهيات المكتسبة حال
كونها متصلة بالبدن لما كان لنفوس الصبيان الصغار ذلك الامتياز وجب من ذلك
الحادها من بعد الموت والجواب عن اعتراض اه تحقيقه ان الهيولى العنصرية لها وحدة
شخصية مبهمة مستندة الى ماهيتها وتعدد شخصى بالعرض مستند الى اعراض لحقتها
لاستعدادات متعاقبة وهذا التعدد سبب لتعدد الاشخاص الحالة فيها فان النوع
الذى يتعدد اشخاصه يحتاج فى تعدده الى تعدد المادة سواء كان تعددا بالذات او
بالعرض فللمادة العنصرية تعين بالذات مستند الى ماهيتها وتعينات بالعرض
مستند الى العوارض اللاحقة لها وهذه التعينات منشاء لتعينات الاشخاص الحالة
فيها كما ان التعين الاول منشاء لتعينات العوارض اللاحقة لها وبهذا يندفع
المصادرة وغير ذلك من الاعتراضات كما قيل ان الجواب ينافى ما ذهبوا اليه من
هيولى العنصريات شخص واحد وينافى ما ذكروا فى اصل الدليل من ان الحلول فرع
تعين المحل وكما يقال لو كان تعين القابل معللا باعراض تلحقه لاستعدادات غير متناهية
يلزم وجود المواد الغير المتناهية وانعدام الجسم بالكلية عند التفريق فتامل **قوله**
وقد يجاب اه انت تعلم ان الوجود سبب للتعين وقد تقرر عندهم ان الوجود
للشئ القائم بنفسه هو وجوده فى نفسه ووجود الشئ القائم بغيره هو وجوده
فى محله فماهية الشئ القائم بنفسه من حيث انها موجودة فى نفسها علة لتعينها
فيكون منحصرا فى الفرد ومحل الشئ القائم بغيره من حيث انه موجود فيه علة
لتعينه فيكون متعددا بتعدده اما الامر المباين على الشئ فنسبته الى ذلك الشئ

والى غيره سواء فى امتناع تعلق الوجود به لانه ليس نفس الشيخ ولا محاله فلا يمكن
ان يكون عليه لتعينه فتدبر **قوله** فان من لا يقدر اه بيانه ان الوجوب والامكان و
الامتناع قد يطلق على المعانى المصدرية الانتزاعية وتصوراتها بالكنه ضرورية فان من
لا يقدر على الاكتساب يعرف هذه المعانى المنتزعة الحاصلة فى الذهن الا ترى ان كل عاقل
وان لم يكن قادرا على الكسب بتصور حقيقتها كوجوب الحيوانية للانسان وامكان
كاتبيته وامتناع حجرية وتصور الحصة يستلزم تصور الطبيعة ضرورة انها طبيعة
مقيدة وقد يطلق على المعانى التى هى منشاء الانتزاع المعانى المصدرية والظاهر ان
تصوراتها نظرية ولذا اختلف فى ثبوتها واعتباريتها **قوله** وانه دور ظاهر اى غير
مضمر ولم يرد به المعنى المصطلح المقابل للمضمر فان الدور فى جميعها مضمر فان قلت قد عرف
الواجب بالممكن العام ثم عرف الممكن الخاص بالواجب فلا يلزم الدور قلت الكلام فى
تعريف الوجوب والامكان والامتناع بالمعانى المصدرية ومشتقاتها ولا شك ان كلا
من الامكان الخاص والعام حصة من الامكان المطلق بهذا المعنى كذا مشتق كل منهما حصة
من مشتقه ومن البين ان خفاء الحصة انما هو بخفاء الطبيعة فهو عرف طبيعة
الشيء بحصة شيء اخر ثم عرف طبيعة الشيء الثانى بحصة الشيء الاول يلزم الدور
وههنا كذلك لانه عرف طبيعة الواجب بالممكن العام الذى هو حصة من الممكن المطلق
ثم عرف طبيعة الممكن بحصة من الواجب نعم ان عرف الوجوب مثلا بمعنى منشاء الا
نتزاع بالامكان او الامتناع بالمعنيين المصدريين لا يلزم الدور فافهم وتامل **قوله** و
ذلك لانه اه الاظهر ان يقال الوجوب اقرب الى الوجود من الامكان والامتناع فى
الظهور والجلاء لان الوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم والامكان
سلب ضرورتهما ولا شك ان الوجود اظهر المفهومات واجلاها وما هو اقرب
الى اظهر التصورات فى الظهور فهو اظهر من غيره قال الشيخ فى الهيات الشفاء و اما

كشف الحال فى ذلك فقد مر لك فى الدلالة طبعا على ان اولى هذه الاشياء الثلثة فى ان
يتصور اولا هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على ماكد لوجود اى والوجود اعرف
من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود **قوله** واعلم
اه فيه اشارة الى ان الوجوب الذى يطلق على هذه الخواص الثلثة هو بمعنى منشا
الانتزاع ومصداق الحمل لا بالمعنى المصدرى الانتزاعى فانه اذا كان الوجوب مقولا
على الواجب ومحمولا عليه باعتبار هذه الخواص فهذه الخواص منشاء لانتزاعه ومصداق
حمله لا يقرر ذات الواجب لا يقتضى وجوده عند الحكماء القائلين بان وجوده عينه
فالخاصة الثانية عندهم لا يصدق عليه لانا نقول مرادهم من الخاصة الاولى
والثانية ان ذاته تعالى من حيث هى مصداق لحمل الوجود ومنشاء الانتزاعية
وهو معنى عينية الوجود وربما يسمح من كلامهم انهما مناط الوجود فهاتان الخاصتان
يرجعان الى خصوصية ذات الواجب ونحو وجوده وبهذا ظهر لك ان لا حاجة فى
اطلاق الوجوب على الخاصة الثانية الى التاويل ولا ترتيب بين الخاصة الاولى والثانية
الا بحسب العنوان فتدبر **قوله** اما تغايرها اه فيه اشارة الى ان الاولى
فى العبارة تقديم التغاير على التلازم وذكر الخواص الثلث على عكس الترتيب
المذكور ثم الثالثة كما انها غير الذات بحسب المفهوم وعينها بحسب ما هو المراد
ههنا كذا الاولى والثانية الا ان يبنى ذلك على مذهب المتكلمين ويحمل العينية
على حمل المواطاة مطلقا **قوله** وكذا الامكان اه وتحقيقه ان للامكان معنيين الاول
معنى مصدرى وحقيقته سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والثانى مصداق
الحمل ويعبر عنه بهذه الخواص الثلث والمراد بالخاصتين الاوليين زيادة الوجود على
الماهية فهما يرجعان الى خصوصية الذات ونحو تقررها على قياس ما مر فى ا
لوجوب فكما ان الوجوب بمعنى مصداق الحمل نفس ذات الواجب كذا الامكان

المقصد الثاني

بهذا المعنى نفس ذات الممكن فافهم **قوله** لانه صفة لما يستحيل وجوده الخ اورد عليه
انه لا يجري في امتناع العدم فانه صفة لما يجب وجوده فلا يلزم ان يكون الامتناع المطلق
امرا اعتباريا اذ يكفي في وجود الطبيعة وجود فرد منها واجيب عنه تارة بان المبحوث
عنه هو امتناع الوجود وهو صفة لا يتحقق وجوده فهو امر اعتباري وهذا مبني
على ان الامتناع حقايق متعددة فانه اذا كان حقيقة واحدة وكانت هذه الحقيقة
صفة عينية كان امتناع الوجود صفة عينية وتارة بان الشيء سواء كان موجودا
او معدوما لا يتصف بالصفة العينية الا بان يوجد فيه فرد منها الا ترى ان
الجسم موجودا كان او معدوما لا يمكن ان يتصف بالحركة المعدومة فالامتناع
لا يكون صفة عينية ولا يكون امتناع الوجود الذي هو صفة الممتنع الوجود
موجودا وهذا مبني على ان الامتناع حقيقة واحدة فانه اذا كان حقايق متعددة
لا يلزمه وجود امتناع الوجود ولك ان تقول اعتبارية الفرد يستلزم اعتبارية
الطبيعة سواء كانت الطبيعة ذاتية او عرضية والا يكون الفرد صفة عينية
على تقدير الذاتية ويعرض الموجود للمعدوم على تقدير العرضية نعم اعتبارية
الطبيعة لا يستلزم اعتبارية الفرد فانها يجوز ان يكون عرضية له فان كان امتناع
الوجود اعتباريا كان الامتناع المطلق اعتباريا وهذا ايضا مبني على ان الامتناع حقيقة
واحدة والتحقيق ان الامتناع بالمعنى المصدري حقيقة واحدة اعتبارية وافرادها
حصص كما يشهد به الضرورة كيف وهو كيفية النسبة التي يمتنع وجودها في الخارج
والامتناع بمعنى مصداق الحمل امور متعددة بعضها وبعضها اعتبارية فتدبر **قوله**
وان كان الوجوب الخ كانه اراد بالواجب ما كان وجوده بالنظر الى ذاته ضروريا سواء
كان وجودا في نفسه او وجودا لغيره والا فلا حاجة الى ابطال كون الوجوب الذي هو
وصف قائم بالغير واجبا قائما بالذات فما ذكر في ابطال الشق الاول لا يجري في احدى

صورتي

صورتي هذا الشق اي في صورة كونه واجبا قائما بالغير كما ان ما ذكر في ابطال هذا
الشق يجري في الشق الاول لان الممكن ما لم يجب لم يوجد **قوله** فان وجوده الخ انت
تعلم ان وجود فرد من افراد الطبيعة وان لم يكن يستلزم وجود جميعها لكن المدعى ههنا
اعتبارية طبيعة الوجوب ولا شك ان فردا منه اذا كان اعتباريا كانت طبيعة اعتبارية
كما سبق فالاولى ان يقال اعتبارية فرد من الوجوب لا يستلزم اعتبارية جميع افراده
يجوز ان يكون لطبايع مختلفة فان قلت لا حاجة في دفع لزوم النسبة الى ان يكون وجوب
الوجوب او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا بل يكفي فيه ان يكون معدوما قلت قد
عرفت ان الاتصاف بصفة عينية لا يمكن الا ان يكون الصفة موجودة فان الاتصاف
الانضمامي يستدعي وجود الطرفين **قوله** ولعل الخ يعني ان المراد من كون وجوب ا
لوجوب نفسه عدم امتيازهما في الخارج ولا يخفى بعده فلعل المراد ان مصداق
حمل الوجوب على الوجوب نفسه وفيه ما فيه **قوله** قلنا نعم الخ كان مراد المستدل
بالوجوب مصداق الحمل اي ما به الواجبية لا المعنى المصدري الذي هو الواجبية
فلا شك في تغايرهما وكون الاول علة للثاني مع ان العلة ههنا نفس الوجوب
والمعلول اتصاف الذات به وسيجيء في مقدمة الموقف الثالث ان من انكر الا
حوال منا قال لا معنى للعالمية والقادرية سوى قيام العلم والقدرة بذات الموصوف
فالاولى ان يجاب بان الكلام في الوجوب المطلق الاعم من الوجوب بالذات والوجوب
بالغير وما ذلك ثم لا يجري الا في الوجوب بالذات والحق ان الوجوب بالمعنى المصدري
امر اعتباري ضرورة انه كيفية للنسبة التي هي ممتنعة الوجود في الخارج وبمعنى
مصداق الحمل ومنشاء الانتزاع ليس امرا اعتباريا بل واجبا قائما بالذات لانه
لو كان صفة عينية لزم تقدمه على نفسه لتاخر الاتصاف الانضمامي وجود الموصوف
المتاخر عن وجوبه ولو كان صفة اعتبارية كان لانتزاعها منشاء الخ فان انتهى

الى موجود خارجى كان ذلك منشاء الانتزاع حقيقة وان لم ينته اليه يمتنع انتزاع الوجوب
لاستلزامه الانتزاعات الغير المتناهية حين انتزاعه فافهم **قوله** لكنه يمتنع اه لانقلاب
الوجوب على هذا التقدير يكون واجبا بالنظر الى ذات الواجب مع كونها واجبة بالنظر الى
الوجوب فانها مع قطع النظر عنه ليست بواجبة فيلزم الدور الذات واجبة بالنظر الى نفس
الوجوب الذى هو واجب بالنظر اليها فالوجوب من حيث هو مقدم على الذات ومن حيث هو
واجب موخر عن الذات من حيث الذات وجاز ان يكون شئ واحد مقدما وموخرا باعتبارين
فلا يلزم الدور دفانقيل امكان زوال الوجوب يستلزم امكان خلو الواجب عن صفة الوجوب
لان امكان الملزوم يستلزم امكان اللازم والا يلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وهو ينفى
اللزوم بينهما قلنا امكان الملزوم يستلزم امكان اللازم امكانا بالنظر الى ملزومه لا الى ذاته
فاللازم ههنا امكان خلو الواجب عن صفة الوجوب بالقياس الى الغير وهو لا ينافى الامتناع
بالذات الا ترى ان عدم الواجب ممتنع بالذات وممكن بالقياس الى عدم المعلول الاول فتامل
قوله انه نسبة اه حاصله ان الوجوب بمعنى مصدرى نسبتى مضاف الى الماهية
فيكون متاخرا عنها بمرتبة واحدة بل هو كيفية عارضة للنسبة الرابطة بين الماهية
والوجود فيكون متاخرا بمرتبتين لتاخر العارض عن المعروض والنسبة عن المنتسبين
ولا يخفى انه متاخر عن الماهية بالمراتب الثلثة لتاخر النسبة عن مجموع المنتسبين
المتاخر عن كل واحد منهما لان النسبة انما يتاخر عن المنتسبين من حيث انهما اثنان
ومجموعهما من حيث هو مجموع ليس طرفا ثم ههنا اشكال مشهور وهو انه اذا فرض جميع
المفهومات بحيث لا يشذ عنها مفهوم سواء كان بعنوان المفهومية او بغير هذا العنوان
وسواء كان حاصلا حين الفرض او غير حاصل فلا شك ان لهذا الجميع نسبة الى كل واحد
من اجزائه وتلك النسبة ليست خارجة عنه والا لم يكن بحيث لا يشذ عنه مفهوم
فيلزم تقدم النسبة على احد المنتسبين ويمكن الجواب عنه بان هذا المجموع ليس

متحققا

متحققا فى الخارج ولا فى الذهن اما الاول فظاهر واما الثانى فلان ما حصل فى الذهن هو
عنوان جميع المفهومات وهو مفهوم مغاير له فليس ههنا فى الحقيقة نسبة وطرف يلزم
من ان يكون النسبة متقدمة على الطرف فتدبر **قوله** فيكون النزاع لفظيا اه فيه
ان محل الخلاف هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل لا الوجوب بالمعنى المصدرى فان
اعتباريته ظاهر لا يصلح ان يكون محل الخلاف فكان المانع اجاب بالترديد فقال ان
اريد بالوجوب مصدرى الحمل فكونه نسبة ثم وان اريد به المعنى المصدرى فهو ليس
محل الخلاف **قوله** وفى المخلص اه هذا فى بادى الراى ثم النظر الجلى يشتد بان كلا
المفيدين امران نسبيان بناء على ان المراد منهما كون وجود الواجب عين ذاته
ثم النظر الدقيق يحكم بان كليهما امران ثبوتيان لرجوعهما الى نحو وجود الواجب
وخصوصية ذاته كما مر **قوله** على قياس ما مر اشارة الى ما هو الظاهر منه و
الى ما دل له به **قوله** اذ لا دليل اه اى بهذا الوجه لا دليل على كون استحالة
كون الامكان صفة ثبوتية والا فالوجه الاخير يدل على استحالة بل نقول ا
لدليل قائم على استحالة كونه صفة مطلقا لان كل مفهوم باى اعتبار اخذ لا يخلو
من المواد الثلث كما يشهد به الضرورة ولو كان الامكان غير السلب البسيط عن
غير سلب ضرورة الوجود والعدم يلزم خلوه عنهما فان الماهية من حيث هى
خالية عن الوجوب والامتناع اى ضرورة الوجود وضرورة العدم لانها من حيث هى
ليست الا هى فلو لم يكن الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم سلبا بسيطا
يكون خالية عنه ايضا والحق ان الامكان بالمعنى المصدرى امر اعتبارى لانه سلب
بسيط وكيفية للنسبة وبمعنى مصداق الحمل امر عينى لانه نفس ذات الممكن كما لو حنا
اليه كيف ومصداق هذا السلب البسيط ليس الا حيثية الذات فتامل **قوله** انا
لا نم اه منع تقدم الامكان مندفع لانه علة للحاجة المتقدمة على الاتحاد المقدم على

الوجود وكذا سنح تقدم الوجوب لما تقرر عندهم ان المعلول امكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد **قوله** ان كلما تكرر اه لعل المراد بالنوع النوع الاضافى بل اعم منه
لان ما تكرر جنسه وان كان جنسا عاليا فهو امر اعتبارى بالدليل المذكور بعينه والمراد بالاتصاف مطلق الحمل سواء كان بالاشتقاق او بالمواطاة لان مفهومى الوجود
والموجود كليهما متكرر [illegible] ان احدهما يصدق على الافراد اشتقاقا والاخر يصدق
عليها مواطاة فههنا اربع صور لا يقال ههنا صورة اخرى وهى ان يتحقق الكلى العرضى فى فرده
مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل اشتقاقا كالوجود على تقدير [illegible]
عرضيته للوجودات الخاصة لانا نقول هذه الصورة ممتنعة التحقيق لان الوجود
مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضيا لمفهوم الموجود الخاص لا
ستلزام عرضية المشتق منه عرضية المشتق لانه لو لم يستلزم يلزم صدق ا
لمشتق على الماهية من حيث هى من غير اتصافها بمبدء الاشتقاق فلا يتحقق فرق
بين صدق الموجود على مفهوم الموجود الخاص وصدقه على ما يصدق هو عليه
مع ان الفرق بينهما ضرورى وايضا لو كان الوجود متكرر النوع كان الموجود كذلك
لاستلزام تكرر المشتق من تكرر المشتق لانه لو لم يستلزم يلزم تحقق المشتق من
غير ان يتحقق المشتق منه مع انه على ذلك التقدير يتكرر الوجود ولا يتكرر الموجود
كما مر وقد سبق منا ما يتعلق بهذا المقام **قوله** والمنع ما ذكرنا اه هذا المنع ليس على
نفس القاعدة بل على اجرائها فى القدم والحدوث ونظائرهما وجوابه ان المراد
بهذه الامور معانيها المصدرية ولا شك ان القاعدة يجرى فيها فانها زائدة
على موصوفاتها بالضرورة **قوله** او لا يجب اه بيانه ان العوارض ينحصر فى لوازم
الماهية والعوارض الخارجية والعوارض الذهنية التى هى من المعقولات الثانية
والوجود الخارجى ليس من لوازم الماهية ولا من العوارض الخارجية لان ثبوته

الماهية

للماهية يمتنع ان يتاخر عن وجودها الخارجى وثبوت لوازم الماهية لا يمتنع ان يتاخر
عنه وثبوت العوارض الخارجية يجب ان يتاخر عنه **قوله** اذ لو كانت اه فيه
مناقشة ظاهرة فانه لا يلزم من عدم تاخر هذه الاوصاف عن الوجود مقارنتها
للعدم يجوز ان لا يكون بينها وبين الوجود علاقة العينية فالصواب ان يقول هذه
الاوصاف لو كان وجودية كان اتصافها بها اتصافا انضماميا والاتصاف الانضمامى
يجب ان يتاخر عن وجود الموصوف كما مر مرارا **قوله** وذلك لان اه واعترض عليه
بانه ح يصير كلاما الفواهيا اذ لا يذهب الوهم الى ان المبحوث عنها فى هذا عين
المبحوث عنها فى المنطق وفيه انا لا نم ان لا يذهب الوهم الى ذلك كيف وربما يفهم
ذلك من كلام صاحب التجريد حيث قال ابتداء هذا المبحث بقوله واذا حمل
الوجود او جعل رابطة يثبت مواد ثلث قال بعض المحققين فى توجيه كلام الشارح
عرضيته ان المتكلمين لا يطلقون الواجب على اللوازم وذلك يدل على ان معنا
فى اصطلاحهم ما يختص بالوجود فى نفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب لم يريدوا به
الا هذا المعنى واذا ارادوا غيره قيدوه وذلك انه كونه حقيقة عرفية فيه
ولا يخفى عنه ح يصير بحثا لفظيا والاظهر فى التوجيه ان يقال قد يؤخذ الوجود
مثلا محمولا او صفة لوجود الشئ فى نفسه وقد يؤخذ جهة القضية وكيفية
لوجود الشئ لغيره والمبحوث عنه فى الكلام هو الاعتبار الاول والمبحوث عنه
فى المنطق هو الاعتبار الثانى الا ترى ان المتكلم يصف وجود الشئ فى نفسه بالوجوب
والمنطقى يصف القضية به ثم من جعل الامور العامة مشتقات كانت بالمغايرة عنده
ظاهرة والظاهر ان المبحوث عنها فى هذا الفن هو الوجوب والامكان والامتناع [illegible]
مصداق الحمل والمبحوث عنها فى المنطق هو الوجوب والامكان والامتناع بالمعانى المصدرية
الانتزاعية فلا تغفل **قوله** وح اما ان يعتبر اه يعنى ان المعتبر فى حمل الاوصاف

العينية اتصاف الموضوع بمبدء المحمول اتصافا انضماميا وفي حمل العدميات والاعتباريات اتصافه به اتصافا انتزاعيا اى كون الموضوع بحيث يصح ان ينتزع المبدء المحمول عنه **قوله** اى انفكاك الاربعة الاولى انفكاك الزوجية عن الاربعة فان الشايع انفكاك اللازم عن الملزوم وهو المناسب بوجوب الزوجية للاربعة **قوله** اذ كل منهما اه فيه مسامحة لان الامتناع ضرورة العدم المطلق الذى هو بمعنى سلب الوجود المطلق فهو ليس بثابت لشيء وليس له موصوف حقيقة والعدم سلب بسيط فهو راجع الى سلب الاتصاف بالوجود لا الى الاتصاف بسلب الوجود **قوله** والحمل اه انت تعلم ان الاتصاف في نفس الامر يقتضى وجود الصفة في نفس الامر لان وجودها في نفس الامر قد يكون خارجا ممتازا عن وجود الموصوف وقد يكون غير ممتاز عنه بان يكون الموصوف في نفسه بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ووجود الاوصاف العينية من قبيل الاول ووجود الاوصاف الانتزاعية من قبيل الثاني فالاولى في الحمل ان يفرق بين الاعتباري الانتزاعي والاعتباري الاختراعي ويقال ان كلا من الوجوب والامكان اعتباري انتزاعي لا اعتباري اختراعي حتى يلزم ما ذكره المجادل من الخ **قوله** ما يكون الخارج اه اى ما يكون الخارج ظرفا لاتصافه بالوجود لان الخارج مطلقا ظرف الاتصاف لا ظرف الصفة **قوله** فان الممتنع لا واجب اشار الى ان اللاوجوب بمعنى سلب الوجوب لامتناع ان يكون لشيء واحد نقيضان وفيه انه جائز باعتبار المحلين كما سبق ثم لا يخفى ان الدليل ههنا اخفى من المدعى **قوله** الوجه الثالث اه اورده ابن سينا في منطق الشفاء ولعله اراد ان الامكان لو كان امرا اختراعيا غير موجود في نفس الامر ولم يكن شيء هو مطابقه ومصداقه لم يكن بين نفى الامكان والامكان المنفى فرق فتامل **قوله** لا يكون واجبا بالغير اه اى لا يكون وجوبه معللا بالغير بان يكون له وجوب واحد وكل من الذات والغير علة له او يكون له وجوبان احدهما وجوب ذاتي مستند الى الذات والاخر وجوب غيري

المقصد الثالث في الوجوب

مستند

مستند الى الغير وكلا التقديرين باطلان لانه يلزم من ارتفاع الغير ارتفاع الواجب ضرورة ارتفاع الواجب بارتفاع وجوبه وايضا على التقدير الاول يلزم ان لا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته لان الواجب لذاته ما يكون وجوده بالنظر الى ذاته ضروريا وعلى هذا التقدير يكون ضروريا بالنظر الى مجموع الذات والغير الذى هو غير الذات وعلى التقدير الثاني يلزم ان يكون للذات بالقياس الى وجود واحد وجوبان وهو باطل بالضرورة وقد ظن ان المدعى ههنا نفى استناد الوجوب الذاتي الى الغير بان يكون كل من الذات والغير علة مستقلة وعليه بنى ما اورده الش من الاعتراض والجواب ولا يخفى انه ح لا ينبغى ان يستدل او ينبه عليه بل ينبغى ان يحال ذلك على امتناع توارد العلتين المستقلتين اما توارد هما على سبيل البدل بحيث اذا وجدت احدهما استحال وجود الاخرى كما جوزه بعضهم فهو ايضا باطل كما سياتى تحقيقه انه فيما نحن فيه مما لا يتصور **قوله** والجواب اه اجاب عن الاعتراض الاول باثبات المقدمة الممنوعة بان الذات على هذا الفرض لا يكون علة مستقلة واشار الى جواب الاعتراض الثاني بان الواجب لذاته لا يمكن ان يرتفع بارتفاع الغير وفيه ان لزوم توارد العلتين المستقلتين كان في اثبات المدعى فيلزم الاستدراك **قوله** وثانيهما اه الحكماء عبروا عن عدم قسمة الواجب لذاته الى الاجزاء بالاحدية كما عبروا عن عدم قسمته الى الجزئيات بالوحدة وربما عبروا ولحقوه بان ليس له سبب من كما عبروا عن عدم احتياجه الى الفاعل والغاية والمحل والمادة بان ليس له سبب به وسبب له وسبب فيه وسبب عنه **قوله** والاحتياج اه الاجزاء الذهنية وان لم يكن اجزاء حقيقية لكنها مستلزمة للاجزاء الحقيقية كما سبق تحقيقه وبه يتم المدعى وايضا قد تقرر في موضعه ان تشخص الواجب عينه فلا يكون له في مرتبة ذاته كلية وابهام فلا يكون له تلك المرتبة جنس وفصل فافهم **قوله** فيكون ممكنة اه لا يخفى ان الاتصاف بالاوصاف العينية وبالاوصاف الاعتبارية

متساويان في الاحتياج الى العلة فالوجوب عين الماهية سواء كان وجوديا او اعتباريا ط
لحق ان هذا الدليل يدل على ان الوجوب بمعنى ما به الواجبية نفس الماهية ثم يلزم
منه ان يكون وجوديا **قوله** والاظهر اه وذلك لانه بين ههنا ان الوجوب الخاص على
تقدير كونه وجوديا عين الماهية فالوجوب المطلق على كلا التقديرين يجوز ان يكون زائدا
عليها عرضيا لها فالاولى ان يحال امتناع اشتراك الوجوب على برهان التوحيد ليظهر
امتناع اشتراكه مطلقا سواء كان عرضيا او ذاتيا وسواء كان وجوديا او اعتباريا والحق
انه اذا كان الوجوب بالمعنى المصدري مستندا الى الماهية وكان الوجوب بمعنى ما به
الواجبية نفسها كما يدل عليه الدليل المذكور يظهر امتناع الاشتراك مطلقا من غير
ان يحال على برهان التوحيد فتدبر **قوله** الاول دعوى الضرورة اه انت تعلم ان
المعلوم بالضرورة والمجزوم به للصبيان والمذكور في طبائع البهائم هو الحكم باحتياج
الطرفين المتساويين الى المرجح لا الحكم بان التساوي علة له وما قال ان مع كون
التساوي موجبا ان الممكن لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح هو معنى نفس الاحتياج
لا معنى علية التساوي وايضا التساوي ليس نفس الامكان بل من لوازمه على تقدير
نفي الاولوية الذاتية نعم ربما يطلق الامكان عليه لكنه بهذا المعنى ليس علة للا
حتياج كيف والاولوية الذاتية لا يكفي في وقوع الطرف الاولى كما سياتي بيانه والظاهر
ان الامكان بمعنى التساوي والحدوث علتان انيتان للاحتياج والامكان بمعنى
سلب الضرورة علة لمية له فان الضرورة كافية في الاستغناء فكان سلبها كافيا في الاحتياج
والتحقيق ان منشاء الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق الحمل اي خصوصية ذات الممكن
ونحو تقومها لا المعنى المصدري الذي هو سلب بسيط كما ان منشاء الاستغناء هو الوجوب
بمعنى مصداق الحمل اي خصوصية ذات الواجب ونحو وجوده لا المعنى المصدري
الذي هو مفهوم محض فتامل **قوله** يختلف اه فيه اشارة الى ان الحيوانات العجم ليس لها

حكم

حكم واصل الى حد الظن او الجزم بل لها حكم تخيلي كما ان لنا في القضايا الشعرية حكما كذلك قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء في صفة الوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم
العقلي ولكن حكما تخيليا مقترنا بالجزئية وبالصورة الحسية لا يقال الحكم التخيلي يستدعي
تصور الموضوع والمحمول الجزئيتين وقد ذهب الشيخ الى ان الجزئي الحقيقي لا يصلح ان يكون
محمولا لانه يتاصل في الوجود ولا يرتبط بغيره بحمله عليه لانا نقول الحكم التخيلي في ا
لحقيقة ليس حكما وتصديقا بل هو من قبيل التصورات وقد ذهب الشيخ وغيره من المتاخرين
الى ان التصور لا يتعلق بالنسبة التامة الجزئية فعندهم في الحكم التخيلي ليست نسبة جزئية
ولا موضوع ولا محمول فلا تغفل **قوله** وان قيل اه الكلام في الترجيح بلا مرجح وما نقل
عن العقلاء هو الترجيح بلا مرجح فكانه مبني على ان الثاني يستلزم الاول **قوله** فالمسلمون
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات القائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلثة
فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ان اول الايجاد بالحدوث بوجود علة لذلك التخصيص غير
الفاعل وهو مذهب قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهم يقولون ان
بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة يعود
الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه بذلك الوجود على سبيل الوجوب وجعلوا احداث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهم اصحاب ابي القاسم
البلخي المعروف بالكعبي وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن العجز عن التعليل بل ذهبوا
الى ان وجود العالم لا يتعلق بشيء الا غير الفاعل فهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بانه
وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد
مقدوريه على الاخر من غير مخصص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه
وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى اعلم ان الاشعرية لم يقولوا بالتخصيص بلا مخصص
مطلقا بل قالوا ان المخصص هو الارادة وهي صفة من شانها التخصيص بل المحققون منهم

ذهبوا الى ان التخصيص بزمان معين للاوضاع الفلكية كما ان التخصيص بمكان معين للصور
النوعية واما تخصيص نفس الزمان بمقدار مخصوص فلا يمتنع ان يكون على مقدار اخر نظرا الى
ذاته قال الامام الرازى فى مباحث المشرقية والحق ان الممكنات على قسمين منها
ما امكانه اللازم لماهيته كاف فى صدوره عن البارى تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضا
عنه تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفى امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله وذلك
انما ينتظم بحركة دورية فلكية **قوله** مع ان تلك الافعال اه لا يلزم من تساوى هذه
الافعال فى صحة تعلق هذه الاحكام ان لا يكون لتعلقها مخصص **قوله** فى تعلق القدرة
اه لا يلزم من تساوى الضدين بالنسبة الى القدرة تساويهما بحسب الواقع **قوله**
وفى اختلاف الذات اه الصفات عندهم داخلة فى الحقائق الشخصية فاختلاف الذوات
بالصفات هو اختلاف الانواع بالفصول فكما ان سوال لم لا يجرى فى اختلاف الانواع فكذا
لا يجرى فى اختلاف الذوات **قوله** فى اختصاص الفلك اه واجيب عنه بان لكل فلك صورة
نوعية تخصيصية وتلك الصورة يقتضى هذه الحركة على هذا النحو وبان حركة الفلك
ارادية فالفلك اراد هذه الحركة لاستكماله بالنسبة المبادى العالية كما هو القول
الراجح او بعناية بالامور السافلة كما هو القول المرجوح **قوله** وفى اختصاص اه
واجيب عنه بان للكواكب والمتمم صورة نوعية تخصها وهذه الصور يقتضى هذا الا
ختلاف وبان اجزاء الفلك اجزاء فرضية لا تميز هنا الا بحسب الوهم وفيه ان كل
واحد من هذه الاجزاء يقبل الاشارة الحسية اشارة غير الاشارة الى الاخر فكان
بينها تميز بحسب نفس الامر وفيه ما فيه **قوله** وفيه لوف الاول اه هذا الطريق و
الطريق الثانى لو تما الدالا على احتياج الممكن والمدعى ان الامكان علة لحاجة
فيلزم خلط بين المقامين الا ان يقال اذا ثبت احتياج المتساويين من حيث هما
متساويان مع قطع النظر عن الغير ثبت ان التساوى علة له بالضرورة **قوله** كما زعمه اه

الخصم

الخصم هو القائل بان الحدوث علة للحاجة لا القائل بالاتفاق كما نقل عن ذيمقراطيس واتباعه
ان السموات والارض وغيرهما من الاجسام حصلت من اجسام صغار على سبيل الاتفاق
ويلزم عليهم نفى الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وما سياتى اه وما سياتى
مبنى على ان الوجود محتاج الى سبب ما سواء كان نفس الماهية او غيرها والمدعى
ههنا كما ذكره الامام فى المحصل ان الممكن لا يوجد ولا يعدم الا من سبب منفصل **قوله**
فالترجيح السابق اه لقائل ان يقول الوجوب السابق هو وجوب الاثر من حيث
هو اثر فان بعد تمامية العلة يحصل وجوب تاثيرها واثرها ويقال له الوجوب ا
لسابق وبعد تحقق المعلول يحصل وجوب وجوده ويقال له الوجوب اللاحق فالوجوب
السابق حقيقة صفة العلة كما ان الوجوب اللاحق صفة المعلول **قوله** بل هو
امر اعتبارى اه لا يخفى انه وان كان امرا اعتباريا لكنه يستدعى محلا موجودا
الا انه وجوب خارجى فكانه اراد بالاستدعاء على وجه التوقف دون الاستلزام
مطلقا **قوله** لتركبه من الانات اه ان اراد بالان الزمان القصير فانه ربما يطلق الان
عليه وبالتركيب التركيب التحليلى او اراد بالان ما لا يقبل القسمة وبالتركيب ا
لتركيب الخارجى وعلى كل تقدير لا يرد ان كون الزمان مركبا من الانات مذهب
المتكلمين وبناء الدليل على مذهب الفلاسفة اما على الاول فظاهر واما على ا
لثانى فلانا لا يلزم من بناء مقدمة من الدليل على مذهب المتكلمين بناءه
عليه **قوله** بعد تسليم اه اشار الى ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس
تقدما زمانيا بل تقدما ذاتيا على اصطلاح المتكلمين **قوله** فيصح اه ان اخذ ا
لعدم عدما سابقا يلزم تداخل الزمانيين **قوله** وايضا هو مستمر اه بهذا الوجه
لا ينفى التاثير فى العدم السابق حال الوجود وان شئت نفيه فقلت يلزم كون
الاثر قبل التاثير **قوله** والجواب ان الحج اه بل المحال ايجاد الموجود الحاصل

بتحصيل الغرض سواء كان وجوده قبل ذلك الايجاد او مقارنا له فان المحال تحصيل الحاصل الخ فظهر
قوله او تقول الخ التقرير الاول بالنظر الى حدوث الصفة بحسب وجودها فى نفسها وهذا
تقرير بالنظر الى احداثها بحسب وجودها بغيرها ويمكن ان تقرر بالنظر الى حدوثها بحسب
وجودها بغيرها واحداثها بحسب وجودها فى نفسها ولعل وجه تخصيص الحدوث
لاحداث بالصفة ان حدوث الذات ليس بظاهر وبما ينكره قوم ويرد على تقريري
الحدوث انه نحو من الوجود فلا يجرى فيه شبهة الخصم وعلى تقريرى الاحداث انه
نحو من الايجاد والخصم ينكره قوله ومثل ذلك الخ اشار الى هذه الضرورة ليست ضرورة
بشرط المحمول فانها ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بشرط اتصاف الموضوع بالمحمول
وهذه الضرورة ضرورة ثبوت قيد المحمول للموضوع فان القضية ههنا ان الممكن
لا يقبل التاثير حال الوجود وحال العدم قوله وذلك لان الحاجة يجوز ان ينتهى
سلسلة الحاجة الى حاجة يحتاج بنفسها الا الحاجة اخرى وسلسلة المؤثرية الى
مؤثر تؤثر بنفسه لا بمؤثرية زائدة قوله لانهما من الانواع الخ المشهور ان النوع المتكرر
هو النوع المتحقق فى الافراد مرتين ولا يخفى ان المؤثرية ليس كذلك فالمراد منه
اعم منه اى ما يستلزم كل فرد من فرد آخر قوله منفيا الملازمة الخ هذا المنع يرجع الى
منع كون الامكان دفع ضرورة الطرفين او منع استواء نسبتهما اليه ولا شك ان
المقدمتين لا يقبلان المنع والقول الفيصل ان العدم سواء كان سابقا او لاحقا هو
سلب الوجوب سلبا بسيطا فيكفى فيه سلب التاثير فى الوجود كما يشهد به الفطرة
كيف ولو احتاج الى تاثير آخر يلزم ارتفاع النقيضين عند انتفاء ذلك التاثير فان
اريد بالتاثير فيه ما يشمل سلب التاثير فى الوجود وتمنع بطلان اللازم والا يمنع الملازمة
فافهم قوله وتوضيح المقام الخ فيفهم منه ان الحاصل من التاثير حال البقاء هو دوام
الوجود لا اصل الوجود ولا الوجود المأخوذ مع الدوام حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا الوجود

الابتدائي

الابتدائي حتى يلزم التاثير فى امر متجدد ولا يخفى انه لا يحسم مادة الشبهة لان اصل الوجود
من حيث هو ممكن لا ينفك عنه الامكان فهو فى حال البقاء يحتاج الى المؤثر كما هو فى
حال الحدوث يحتاج اليه وقد صرح الشيخ فى الهيات الشفاء بان المعلول يحتاج
الى معينة لنفس الوجود بالذات والحدوث وما سوى ذلك امور يعرض له فالمؤثر
فى الزمان الثانى يحصل ما هو حاصل فى الزمان الاول فيلزم تحصيل الحاصل والحق
ان كلام الامكان والحاجة والايجاد امر واحد يستمر الوجود باستمراره كما يشهد به
الفهم السليم كيف ولو لم يكن كذلك كان للموجود الواحد بازاء الاجزاء الزمانية
وجودات غير متناهية فتحصيل اصل الوجود فى الزمان الثانى هو بعينه تحصيله
فى الزمان الاول وهو تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ويعينك على فهم ذلك اعتبار
حال الشمس وافاضتها الضوء على وجه الارض وبهذا يظهر لك ان العلة المبقية
هى بعينها العلة الموجدة والابقاء هو بعينه الايجاد فتفرق قوله قلنا الخ هذا
الجواب من قبل الاشاعرة واما من قبل الحكماء فهو ان التسلسل الممتنع فى الامور
المجتمعة وهو لا يلزم مما ذكرتم ومن قبل المعتزلة فهو ان المخصص مصلحة تعود
الى وجود العالم او امتناع الحادث فى غير الوقت المخصوص قوله واما الاول الخ
فان قلت المفروض ان الذات مع الارادة كافية فى وقوع الحادث وهى متحققة فى
الازل فوقوع الحادث فيما لا يزال دون الازل مع استواء الوقوعين بالنسبة
اليها كان وقوعا بلا سبب وترجيحا بلا مرجح قلت لا نم استواء الوقوعين بالنسبة
اليها فان الارادة تعلقت فى الازل بوجود الحادث فى وقت مخصوص فلا يحصل ايجاده
الا فى ذلك الوقت لا يقتضى يلزم وقوع الوجود اللايزالى مع الوقت المخصوص فى الازل
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول المعلول لا يتخلف عن العلة
العلة التامة اذا كان ممكنا ومن البين ان وقوع الوجود اللايزالى مع الوقت المخصوص

فی الاول ممتنع وسیأتی لك زیادة تحقیق فی ذلك **قوله** لکن اذا کان الخ المانع ان یمنع ذلك
فان الواجب سبحانه فاعل موجب لصفاته القدیمة وهذا لاینافی القدرة لان القدرة
صحة الفعل بالنسبة الی ذات الفاعل لاصحة الارادة بالنسبة الیها فتامل **قوله**
قلنا فیلزم الخ هذه النسبة ینقطع بانقطاع الاعتبار لان التعلق من الامور الاعتباریة
الموجودة فی نفس الامر ومعنی کون الشئ اعتباریا موجودا فی نفس الامر ان یکون موجودا
بحیث یصح انتزاعه عنه **قوله** لاشك الخ هذا یتم اذا ثبت ان لجمله الحوادث وجودا
مغایر الوجودات الاحاد وان جزء منها لیس فاعلا لها وسیجیئ کلام فی تحقیقها النشأ
الله تعالی **قوله** یحتاج الی مرجح یجوز ان یکون ذلك المرجح امرا اعتباریا فلا یلزم الا
لنسبة فی الامور الاعتباریة وهو غیر مستحیل **قوله** وقد مر الخ ای وقد مر ایضا ما یرد
ذلك الاشکال **قوله** والجواب ما قد عرفت الخ هذا الجواب من الاشاعرة القائلین بجواز
الترجیح بلا مرجح واما من الحکماء المعتزلة القائلین بامتناعه فهو ان عدم العلم بالمرجح
لایدل علی عدمه سیما اذا کانت النفس فی حالة الدهشة والاضطراب ولم یقدر علی
الفکر والتمییز مع ان الهارب یقتضی طبیعة سلوك الطریق الذی علی یساره ان القوة
فی الیمین اکثر فالقوی یدفع الضعف کما هو المشاهد فمن یدور علی عقبه والعطشان
یختار اقرب الی الیمین **قوله** قد عرفت الخ ارادة العبد ینتهی الی ارادة الله تعالی وذاته
مستندة الیه علی سبیل الایجاب کما عرفت **قوله** قال المتکلمون الخ فان قلت جمهور المتکلمین
قالوا بالصفات القدیمة القائمة بذات الله تعالی ومن المعلوم بالضرورة انها محتاجة
الی ذاته تعالی فکیف یقولون الحدوث علة الحاجة قلت مرادهم بکون الحدوث علة
الحاجة کونه علة الحاجة فی الوجود من حیث انه بعد العدم وبالعلم بالضرورة من
احتیاج الصفات هو الاحتیاج فی اصل الوجود من حیث هو وتحقیقه ان المتکلمین ذهبوا
الی ان ایجاد الصانع للعالم یشبه نسبة البناء الی البناء وان حاجته الیه هی الحاجة

فی الوجود

فی الوجود من حیث هو بعد العدم ولذا یلزم علیهم استغناء العالم عن الصانع فی حال
البقاء فالتزموا القول بتجدد الاعراض اما فانا حتی یلزم افتقار العالم الی الصانع حال
البقاء من جهة الاعراض اللازمة والحکماء ذهبوا الی ان ایجاد الصانع للعالم یشبه نسبة
الشمس الی ضوءها وان حاجته الیه هی الحاجة فی نفس الوجود من حیث هو والصوفیة
ذهبوا الی ان ایجاد الصانع للعالم هو ظهوره فی المظاهر وحاجته الیه هی افتقار الظهور
فالصفات القدیمة علی ما ذهب الیه المتکلمون لیس ایجاد واحتیاج نحو العالم وایجاد
فکان الایجاد والاحتیاج عندهم علی نحوین احدهما مختص بالصفات القدیمة وهو
ایجاد یشبه نسبة الشمس الی ضوءها واحتیاج یکون فی نفس الوجود من حیث
هو وثانیهما مختص بالعالم هو ایجاد یشبه نسبة النهار الی النهار واحتیاج یکون
فی الوجود من انه بعد العدم والاحتیاج الذی کان الحدوث علة له هو هذا
النحو من الاحتیاج هکذا ینبغی تحقیق المقام وتوضیح المرام **قوله** والا کانت الخ لعل
مرادهم بالخروج من العدم الی الوجود الانتقال الدفعی دون التدریجی حتی یکون
العدم والوجود مبتدأ ومنتهاء ویلزم الواسطة بینهما نعم یرد علی من یقول منهم
بان المعدوم لیس بشئ ان الانتقال سواء کان دفعیا او تدریجیا لابد له من موضوع
وهو ههنا منتف الا ان یقال مرادهم بالخروج لیس حقیقة الانتقال **قوله** لان الحدوث
الخ لایبعد ان یکون مرادهم من کون الحدوث علة الحاجة ان الممکن محتاج الی المؤثر
لاحتیاج حدوثه الیه وان الاحتیاج صفة الحدوث اولا وبالذات ولنفس الوجود
والماهیة ثانیا وبالعرض ویؤیده تمسکهم بان الممکن یحتاج الی المؤثر فی خروجه من
العدم الی الوجود **قوله** وخمس علی التقدیر الثانی بل علی التقدیر الثالث ایضا لان
الحدوث علی هذا التقدیر مقدم علی الامکان من حیث انه علة لکونه شرط علة
وهو بهذه الحیثیة مقدم علی الحاجة لتقدم العلة من حیث العلیة علی ذات المعلول

قوله فان قيل الامكان اه كيفية النسبة هو الامكان بالمعنى المصدرى وعلة الاحتياج هو
الامكان بمعنى مصداق الحمل كما اشرنا اليه **قوله** قلنا الامكان اه يعنى ان الامكان كيفية ثم
مفهوم الوجود الى الماهية فى اعتبار العقل لا كيفية النسبة الفعلية اى كون الماهية
موجودة بالفعل فهو متاخر عن مفهوم الوجود والماهية فى اعتبار العقل والعدم
عليهما فى ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف الوجوب وبالفعل لا وصف مفهومه
فى اعتبار العقل وكذا يوصف الوجود بالامكان قبل ان يتصف به ولا يوصف بالحدوث
الا بعد ان يتصف به قال بعض المحققين المراد بالحدوث ههنا كون الشئ فى اعتبار
بحيث لو وجد كان مسبوقا بالعدم لا كون الموجود بالفعل مسبوقا بالعدم ولا شك
ان هذا المعنى متقدم على الوجود ولا يخفى انه ليس معنى الحدوث وان سلم فهو ليس
مرادهم ههنا والا لما يلزم عليهم استغناء الممكن عن المؤثر حال البقاء ولما التزموا
حدوث الاعراض انا فانا مع انا نعلم بالضرورة ان الاحتياج لا يترتب عليه كيف وهو متحقق
فى الممتنعات **قوله** الممكن لا يكون اه ان للاولوية الذاتية معنيين الاول ان يكون احد
طرفى الممكن اليق بالنسبة الى ذاته والثانى ان يقتضى ذاته طرفيه على سبيل الاولوية
على قياس ما قال الحكماء والمتكلمون فى الواجب بالذات وكل منهما يتصور على وجهين
الاول ان يكون الاولوية بالنسبة الى ذات الممكن ضرورية او ان يقتضى ذاته اولوية
احد الطرفين على سبيل الوجوب وهكذا وجوب الاولوية ووجوب وجوبها حيث
ينقطع الاعتبار والثانى ان يكون الاولوية بالنسبة الى ذاته اولى او ان يقتضى ذاته
اولوية احد الطرفين على سبيل الاولوية وهكذا اولوية الاولوية واولوية او
لويتها حتى ينقطع الاعتبار ثم ذاته فى كل من هذه الوجوه اما ماخوذة وحدها او
مع انضمام غيرها فالاولوية الذاتية يكون على ثمانية اوجه لكن الغرض العلمى تعلق
بابطال اربعة منها اى ما يكون الذات فيه ماخوذة وحدها ويمكن ان يستدل على

هذا

هذا المطلب اولا بان ما به الاولوية اى منشاء انتزاعها على تقدير الاولوية الذاتية
نفس الذات من حيث هى فيكون راجحية الطرف الاولى فى مرتبة الذات وهكذا
مرجوحية الطرف الاخر للتضايف بينهما فيكون الطرف الاولى واجبا بالذات و
الطرف الاخر ممتنعا بالذات ضرورة امتناع ترجح مرجوحية الراجح فى مرتبة الذات
وراجحية المرجوح فى مرتبتها وثانيا بان اقتضاء الممكن احد طرفيه على سبيل ا
لاولوية وكذا اولوية احدهما بالقياس الى ذاته يستلزم تقدمه بالوجود على
وجوده او عدمه لان اقتضاء الشئ لامر على اى نحو كان وكذا اولويته بالقياس
الى ذاته يستدعى ان يكون له قبل الاقتضاء والاولوية نحو من الثبوت كما يحكم
به الفهم المستقيم وثالثا بان اقتضاء الممكن احد طرفيه يستلزم اقتضاء سلبه
سلب ذلك الطرف واولوية احدهما بالقياس الى ذاته يستلزم اولوية
سلبه بالقياس الى سلبها اما الملازمة فان سلب المقتضى يقتضى سلب المقتضى واو
لوية امر بالقياس الى شئ يستلزم اولوية سلب ذلك الامر بالقياس الى
سلب ذلك الشئ كما يشهد به الفطرة السليمة واما بطلان اللازم فلانه لا
يمكن اقتضاء سلب الممكن وجوده او عدمه على سبيل الاولوية ولا يتصور
بالقياس اليه اولوية احدهما **قوله** اذ لولا اه امتناع امر وجودى لو دل
لدل على ضرورية العدم لا اولويته فكانهم فهموا من ضرورية نحو من العدم اولوية
اصل العدم فالرد يرجع الى منع دلالتها عليها وفيه اشارة الى ان ماهيات الامور
السيالة كما يقتضى امتناع بقاء الشئ يقتضى وجوب حدوث شئ اخر لان ما
تقتضى والتجدد عبارة عن انقضاء شئ وحدوث شئ اخر لكن ان وجوب الحدوث
لا يستلزم اولوية اصل الوجود فامتناع البقاء لا يستلزم اولوية اصل العدم
ويمكن ان يستنبط ههنا الرد وجه اخر وهو ان ماهية الحركة والزمان يقتضى

التقفى والتجدد بحسب النسب الى الحدود المفروضة فالمقتضى حقيقة تلك النسب و
علة انقضائها ماهية الحركة والزمان فالاستدلال بامتناع بقائهما على اولوية عدمهما
بالقياس الى ذاتهما خروج عن البحث **قوله** اذ يكفى كانهم فهموا اولوية العدم من كثرة
العلل فى طرف الوجود وقلتها فى طرف العدم او من تاثيرها فى طرف الوجود وعدم تاثيرها
فى طرف العدم ولا يخفى ان قلة العدم وعدم تاثيرها فى طرف العدم لامتناع الانصاف
فيه لانه سلب بسيط وبهذا ظهر معنى السهولة وانها ليست بالنظر الى الغير فتامل
قوله لان تلك الاولوية بل لا اولويه ههنا فان الممكن عند تحقق العلة التامة واجب
بالغير وعند انتفائها ممتنع بالغير وبه يظهر دليل على نفى الاولوية الذاتية بالمعنى الثانى
على الوجه الاول فان الضرورة والاولوية متنافيان **قوله** فيصير الممكن الخ يرد عليه
ان هذا الوجوب وجوب بالغير فانه ليست الاولوية الذاتية وهو ينافى الامكان الذاتى
اللهم الا ان يتمسك بان الاولوية الذاتية فى مرتبة الذات كما سبقت الاشارة اليه
فكان الوجوب ان شئ عنها ناشيا عن الذات والاولى ان يقال فيلزم ايجاد الشئ لنفسه
او اعدام الشئ لنفسه وهما باطلان لان الاول يستلزم الايجاد قبل الوجود والثانى يستلزم
سلب الشئ عن نفسه وما قيل فى الجواب ان معنى قولهم الواجب ما يجب له الوجود
من غير التفات الى الغير ان يكون الواجب مستلزما للوجود وهو لا ينافى الواسطة
فى اللزوم فيابى عنه الفهم السليم كيف والاحتياج فى الوجود الى حيثية خارجة عن الذات
ينافى الوجوب الذاتى **قوله** فان قيل الخ ههنا مقامان الاول نفى الاولوية الذاتية والثانى
ان الاولوية لا يكفى فى وقوع الطرف الاولى حتى لا يفضل الى حد الوجوب والانسداد
باب اثبات الصانع يلزم ان لم يثبت المقام الثانى لكنه يثبت فى البحث الثانى
قوله قلنا الخ اورد عليه انه يجوز ان يكون سبب العدم عدم عدم المانع الذى
يستلزم وجود المانع فيكون عدم سبب العدم عدم عدم عدم المانع الذى يستلزم

عدم المانع

عدم المانع وح لا يحصل المطلوب وانت خبير بان عدم المعلول مستند الى عدم العلة لا
بخصوصها فاذا كان الوجود موقوفا على عدم سبب العدم كان موقوفا على عدم عدم العلة ماو
لا شك انه يتحقق بتحقق جميع العلل كما ان عدم العلة علة ما يتحقق بانعدام واحدة منها
نعم يرد عليه انه يجوز ان يكون سبب الوجود الاولوية الذاتية فقط فيكون عدم
العدم عدم عدمها المستلزم لثبوتها الا ان يتمسك بان الاولوية الذاتية لا يكفى فى وقوع
الطرف الاولى **قوله** عدم العدم وجود اى مستلزم له ضرورة ان تصور الاول موقوف
على العدم دون الثانى **قوله** لانه اذا اساد الخ اورد عليه انه يجوز ان يقتضى العلة رجحان
الوقوع فى احد الوقتين على الوقوع فى وقت الخر او رجحان دوام الوقوع على الوقوع
فى وقت دون وقت كما انها يقتضى رجحان وقوع احد الطرفين على وقوع طرف الخر
وانت تعلم ان الوقت الذى يقتضى العلة رجحان الوقوع فيه ذو اجزاء فليفرض الوقوع
فى جزء منه وعدمه فى جزء الخر مع ان العلة لها اقتضاء واحد متعلق باصل الوجود
وليس لها اقتضاء الخر متعلق بدوامه او بوقوعه فى وقت دون وقت كما مرت الاشارة
اليه نعم يرد عليه ان بعد اولوية احد الطرفين يمتنع الطرف الاخر ضرورة امتناع رجحان
الطرفين فمع اولوية احد الطرفين امتنع وقوعه فى وقت وعدمه فى وقت الخر ولك ان
تستدل على هذا المطلب بان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وكذا عدمه حال وجودها
ضرورة احتياجه فى وجوده الى وجودها وفى عدمه الى عدمها فلو لم يجب كل من الموجود
بوجود العلة والمعدوم عند تحقق علة لامكن العدم عند عدم علة التى هى عدم
علة الوجود فافهم **قوله** وهو وجوبه السابق الخ المراد بالسبق السبق الذاتى فى اعتبار
العقل فان فى الخارج ليس الا الانسان مثلا ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الماهية
والماهية وامكانها واحتياجها الى العلة ووجوبها بالنظر الى العلة ووجودها ووجوبها
بالنظر الى الوجود ويحكم بتقدم بعضها على بعض بهذا الترتيب هذا لكن القايل ان يقول الوجود

السابق ليس وصف المعلول من حيث ذاته بل من حيث انه معلول فهو حقيقة وصف
العلة قوله لانه بالنظر اه فيه مسامحة لان الامكان سلب الضرورة بالنظر الى الذات
بان يكون المسلوب بالنظر اليها الا السلب ولا يكون لها من حيث هي نحو من الثبوت
كما يشهد به الضرورة ويكون منافيا للوجوبين والممكن الخارج عن القسمة هو ما يكون
المسلوب بالنظر الى الذات لا السلب قوله الامكان لازم الماهية بمعنى انها كافية في
صدقه لا بالمعنى المصطلح لما عرفت انه ليس مستندا اليها من حيث هي ولا اليها مع الحق
الوجود قوله ينفى الامان اه تنبيه على امتناع الانقلاب في مطلق القضايا وحاصله
انه لو جاز انقلاب الامكان الى الوجوب والامتناع في هذه القضية جاز انقلابه اليهما
في كل قضية فان المواد الثلث في جميع القضايا بمعنى واحد وح يرتفع الامان عن القضايا
البديهية فيرتفع الوثوق عن حكم العقل لوجوبها او امتناعها او امكانها فلا يحصل النظريات
لانتهائها الى البديهيات فيبطل الحكم العقلي مطلقا قوله وفي الدليلين اى في الدليلين
منها ان الامكان لا يحتاج الى المقتضى بل يكفي فيه انتفاء مقتضى الضرورة لانه سلب
بسيط ومنها ان ما يلزم هو التسلسل في الامور الاعتبارية وهي ينقطع بانقطاع الاعتبار
قوله ولنا فيه بحث اه لا يخفى ان مثله يجرى في استلزام بقاء الامكان لامكان المتعارفة
استلزام زمانية الامكان لامكان الزمانية فيلزم امكان بقاء الحركة والزمان وامكان
وجود ما هو الى الوجود في الزمان بل في الازمنة الغير المتناهية مع انه ان اراد بقوله لم
يكن هو في ذاته اه ان ذاته ليس مانعا في شيء من اجزاء الازل عن قبول اصل الوجود ما لا
يكون قوله في شيء متعلقا بعدم المنع فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم المنع
عن قبول الوجود في جميع اجزاء الازل الذى هو امكان الازلية وان اراد به ان ذاته ليس مانعا
عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء متعلقا بالوجود فهو بعينه
بالامكان الازلية فكان مصادرة قوله لان الحدوث اه فانقلت الحدوث امر اعتبارى

موجود في نفس الامر فيكون للمجموع امكان بحسب الوجود في نفس الامر فيلزم امكان
ازلية بحسب هذا الوجود قلت مجموع الامر الاعتبارى والامر الوجودى امر اختراعى
فلا يكون له امكان بحسب الوجود في نفس الامر قوله قلت اه الاظهر ان يقال الحادث
المقيد بقيد الحدوث ممتنع لذاته لان التقييد من حيث هو بقيد داخل في المقيد و
هو امر اعتبارى قوله والسر في ذلك اه تحقيق المقام ان الامكان بالغير يتصور على
نحوين الاول ان يكون باقتضاء الغير والثاني ان يكون بالقياس الى الغير وكل منهما
يتصور على وجهين الاول ان يكون هذا الامكان سلب الضرورة الذاتية والثاني ان يكون
سلب الضرورة المطلقة والنحو الاول باطل على كلا الوجهين اما على الوجه الاول فلانه
ان كان في الواجب والممتنع يلزم اجتماع النقيضين او ما في حكمه فان الوجوب والامتناع
ضرورة احد الطرفين والامكان سلب ضرورتهما وان كان في الممكن يلزم توارد العلتين
او ما في حكمه فان الذات كافية في صدقه واما على الوجه الثاني فهو منحصر في سلب
الضرورة الذاتية وسلب الضرورة الغيرية فان كان الاول فقد عرفت حاله وان
كان الثاني فان كان في الواجب والممتنع يلزم توارد العلتين او ما في حكمه فان الذات
كافية في سلب الضرورة الناشية عن الغير وان كان في الممكن يلزم اجتماع النقيضين
او ما في حكمه لان الممكن لا يخلو عن احدى الضرورتين والنحو الثاني جايز على كلا الوجهين
اذ لا استحالة في سلب ضرورة شيء بالنظر الى غيره وهذا النحو على الوجه الاول في
الممكن بالذات فانه بعينه الامكان الذاتى الماخوذ مع القياس الى الغير لان الامكان
الذاتى سلب الضرورة الناشية عن الذات سلبا بسيطا وذلك يصدق بان لا يقتضى الذات
ضرورة الطرفين ولا يكون ضرورتهما بالنظر اليها ومما ينبغى ان يعلم ان القياس الى الغير
ليس مختصا بالامكان فان لنا وجوبا او امتناعا بالقياس الى الغير كوجوب العلة بالقياس
الى وجود المعلول وامتناعها بالقياس الى عدمه لكن على الوجه الثاني فقط لان ا

الفصل الثامن في ايجاب القديم

الذاتية لا يكون بالقياس الى الغير هذا ما حصل لى فى هذا المقام **قوله** فالحاصل ان اعلم
ان الايجاب على اربعة انحاء الاول وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل من حيث هى
مع قطع النظر عن ارادة الفاعل وغاية الفعل وهو ليس محل الخلاف لاتفاق الكل على ثبوت ا
الاختيار الذى هو مقابله لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور فى حقه تعالى والثانى فى
الضرورة نظرا الى ذات الفاعل بان يكون الارادة والغاية عين الفاعل وهذا محل الخلاف
بين الحكماء والمتكلمين فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب وزعموا انه تعالى اوجد العالم
بارادته التى هى عينه وذاته تعالى علة غائية لوجود العالم بل علة تامة له والمتكلمون
ذهبوا الى الاختيار المقابل بهذا الايجاب وقالوا انه تعالى اوجد العالم بالارادة التى زائدة
عليه لا بعوض او بالارادة التى هى عينه بغرض هو خارج عنه والثالث وجوب الصدور
نظرا الى ارادة الفاعل والمصلحة والمرتبة على الفعل وهذا محل الخلاف بين الاشاعرة
والمعتزلة فان الاشاعرة قالوا بالاختيار المقابل لهذا الايجاب حيث لم يقولوا الوجوب
الاصلح وجوزوا الترجيح بلا مرجح والمعتزلة قالوا بهذا الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب
الاصلح وامتناع الترجيح بلا مرجح والرابع وجوب الصدور بعد الاختيار وهذا الوجوب
موكد للاختيار ولا خلاف فى ثبوته وانتفاء الاختيار الذى يقابله واذا تيقنت ذلك
علمت ان اثر الموجب على النحوين الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه لامتناع تخلف
المعلول عن العلة التامة واثر الموجب على المعنيين الاخيرين وكذا اثر المختار على هذه المعانى
كلها يحتمل الامرين هذا ما ظهر لى فى هذا المقام والجمهور فى غفلة عنه فظن بعضهم ان محل
الخلاف بين الحكماء والمتكلمين هو الايجاب بالمعنى الاول وكلام كثير منهم مبنى عنه وظن
بعضهم انه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا فى قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهم على ان
ايجاد العالم ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة
التى هى عينه فنزاعهم اه انت تعلم ان الظاهر من كلام المصنف على وفق ما ذكره الامام فى

المحصل وشرح الاشارات الى ان النزاع العائد الى ايجاب الفاعل واختياره هو النزاع فى
جواز استناد القديم الى الفاعل وامتناعه لا النزاع فى قدم العالم وحدوثه قال الامام
فى المحصل اتفق المتكلمون على ان القديم يستحيل استناده الى الفاعل واتفق الفلا
سفة على انه غير ممتنع وعندى ان الخلاف فى هذا المقام لفظى لان المتكلمين لم يمتنعو
من استناد القديم الى الموجب بالذات والفلاسفة جوزوا استناد القديم الى الله تعالى
لكونه عندهم موجبا بالذات فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز استناد القديم الى ا
لموجب وامتناع استناده الى المختار **قوله** ورد اه هذا الرد للمحقق الطوسى اورده
فى نقد المحصل الاشارات وفيه نظر لما عرفت ان الامام لم يجعل مسئلة الحدوث
متفرعة على مسئلة الاختيار بل جعل مسئلة امتناع استناد القديم الى الفاعل متفرعة
عليها ولا شك ان هذه المسئلة ليست بعينها مسئلة الحدوث كيف والمتكلمون عل
باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على كون العالم حادثا من غير تعرض بانه فعل فا
ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه فعل فاعل ومحتاج الى محدث **قوله** قلت قد
اعتذر عن ذلك او لا يخفى انهم لا يحتاجون الى التنزل المذكور ولا الى هذا الاعتذار
فان الاحتياج عندهم على نحوين الاول فى الوجود من حيث انه بعد العدم والثانى فى
نفس الوجود من حيث هو والحدوث علة الاحتياج على النحو الاول واحتياج الصفات
القديمة على النحو الثانى كما مر تحقيقه **قوله** بان القديم ما لا اول لوجوده اه فان
قلت ينتفى ههنا اثبات حدوث الحال لانتفاء قدمها حتى لا يكون تعليلها بالغير منافيا
لكون الحدوث علة الحاجة ولا شك ان ما ينتفى قدمها ينتفى حدوثها فان الحادث
ما كان لوجوده اول كما ان القديم ما لا اول لوجوده قلت المقصود ان ما يلزم هو تعليل
الامر الذى لا اول لثبوته وهو لا ينافى كون الحدوث علة الحاجة فانه علة الحاجة
الى الوجود لا علة الحاجة الى الثبوت **قوله** قال اه فيه مسامحة والمقصود

ان سبق قصد الايجاد على الوجود كسبق ايجاب الايجاد عليه اذ لا خلاف في ان سبق ا
لايجاد بين عليه انما هو بالذات **قوله** بمعنى اه اشار الى ان للاختيار معنيين الاول
كون الفاعل بحيث عنه الفعل والترك والثاني كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل والاختلاف وقع في المعنى الاول دون الثاني فان قيل المراد بصحة الفعل والترك
امكانهما نظرا الى ذات الفاعل فالمعنيان متلازمان لا يمكن الاختلاف في احدهما مع
الاتفاق في الآخر ويؤيده ما وقع في كلام الحكماء من تفسير القدرة بصحة صدور الفعل
ولا صدوره بالنسبة الى الفاعل قلنا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل على وجهين الا
ول ان يكون مع قطع النظر من الارادة التي هي عين الذات والثاني ان يكون مع قطع ا
لنظر من الخارج والاختلاف انما وقع في هذا الوجه فان الحكماء ذهبوا الى وجوب الصدور
نظرا الى ذاته تعالى مع قطع النظر من الخارج حيث ذهبوا ان ارادته تعالى عين ذاته و
ذاته علة غائية لوجود العالم بل علة تامة له والمتكلمون قاطبة ذهبوا الى امكان ا
لصدور نظرا الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الخارج بل يقولون الوجه الاول غير متحقق
فانه لا يمكن النظر الى شيء وقطع النظر عما هو عينية وما وقع في كلام الحكماء من تفسير ا
لقدرة بصحة الصدور واللاصدور فمبني على ظاهر الامر او بالنسبة الى ما وراء ا
لصادر الاول فلا تغفل **قوله** ويدفعه اه حاصله اثبات المقدمة الممنوعة والا
مدى منع ضرورتها انما قوله فنقضه الامام الرازي لا يخفى انه ينافي ما ذهب اليه
من اثبات الصفات القديمة وكون الواجب فاعلا موجبا لها **قوله** فلا بد ان يكون
اه لمانع ان يمنع ذلك فان البقاء على هذا التقدير يجوز ان يكون امرا اعتباريا وان سلم
ذلك فله ان يمنع لزوم التسلسل فان البقاء يجوز ان يكون باقيا بنفسه لا ببقاء زائد عليه
وتحقيق المقام انا نعلم بالضرورة ان بقاء الشيء يحصل بمجرد وجوده في الزمان الثاني فان
هذا الوجود عين الوجود في الزمان الاول يثبت المدعى وان كان غيره فان كان الموجود

بهذا

بهذا الوجود غير الموجود بالوجود الاول يلزم كون الجزء كليا وان كان عينه يلزم الحركة
في الوجود وهكذا القول في بقاء العدم فانا نعلم بالضرورة انه يحصل بمجرد سلب الوجود في ا
لزمان الثاني بان يكون الزمان ظرف السلب لا المسلوب حتى لا يلزم بقاء العدم حال
الوجود في الزمان الاول فان كان ذلك السلب عين السلب في الزمان الاول حصل ا
لمدعى وان كان غيره فان كان المعدوم بهذا السلب غير المعدوم بالسلب الاول لزم
عود المعدوم بعينه وان كان عينه يلزم الحركة في العدم وبالجملة الموجود والمعدوم
لا يختلفان باختلاف الزمان فكذا الوجود والعدم فانهما لا يتعددان الا بتعدد ا
لموجود والمعدوم **قوله** لان المؤثر في الباقي حال البقاء اه اشارة الى ان في
كلام السائل خلطا لان المستدل اخذ نفس الوجود حال البقاء والسائل اخذ
البقاء **قوله** واما الاجوبة اه قد اشار اليها ههنا حيث قال دليلنا اقوى **قوله**
وهذا ظاهر اه نفي الشرطية والمشروطية مطلقا وحصر العلية والمعلولية
في الواجب ومعلولاته بحيث لا يكون بينهما لزوم لا يستلزم كونه تعالى مختارا ا
فان تخلف الحوادث عنه في الازل يجوز ان يكون لامتناع ازليتها ولو سلم استلزامه
فلا نم استلزامه فلا نم التزامه ههنا حتى يلزم ههنا عدم حفظ الوضع **قوله**
والعالمية عندنا اه فيه مسامحة والمقصود انه ليس في الخارج الا العلم قال [illegible]
المواقف الثالث من انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وذهب الى انه لا معنى
لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته **قوله** ولقائل ان يقول اه كان المراد
بالمسبوقية الحيثية التي هي منشأ لانتزاعها لا نفسها حتى يلزم توقف الوجود على العدم
بل على نفسه مع ضرورة توقف النسبة على الطرفين ولا صحتها حتى يقال ان صحة ا
يجتمع مع عدم المسبوقية وح يحصل مقصود المعارض ولا يتوهم ان القدر الضروري
هو استلزام المسبوقية للعدم دون توقفها عليه لان من يمنع علاقة الشرطية

بين المتنافيين يمنع علاقة اللزوم بينهما وكذا لا يتوهم ان عدم الشرطية شرط
لعدم المشروط فيكون عدم المسبوقية شرطا للعدم فيلزم امتناع العدم على
تقدير المسبوقية لان عدم الشرط ليس شرطا لعدم المشروط والا لا يعدم المشروط
لا عند عدم الشرط ومعلوم ان الامر ليس كذلك ولك ان تقول في جواب هذه المعارضة
ان العدم السابق لا ينافي الوجود بل المنافي له هو العدم في زمانه **قوله** هذه الملازمة
ممنوعة لا يخفى ان هذا المنع على تقدير استلزام ازلية الامكان امكان الازلية
كما ذهب اليه فمن ساقط فعلى ذلك التقدير يجاب عن هذه المعارضة بان لنا قضيتين
الاولى الممكن القديم موجود والثانية الممكن القديم مستند الى الفاعل الموجب
وامكان الاولى بحسب الذات لا يستلزم امكان الثانية كذلك فان امكان الملزوم
لا يستلزم امكان اللازم بالذات بل بالقياس الى الملزوم ولا يتوهم ان الاولى وا
لثانية بحسب المفاد واحد لانه يجوز ان يمكن شيء في نفسه ويمتنع تاثير الغير فيه
واستناده اليه **قوله** كان قبوله اه فيه انه لو سلم توقف التاثير على الحدوث
فليس ان كل ما يتوقف عليه التاثير فهو شرط الحاجة ولك ان تقول في جواب
هذه المعارضة انه لا يلزم من بطلان كون الحدوث علة الحاجة مطلقا تحقق
علة الحاجة في القديم حتى يلزم منه احتياجه الى المؤثر وان سلم تحقق الحاجة وعلتها
فيه فلا نم جواز استناده الى المؤثر لجواز ان يحتاج الشيء في نفسه ويمنع تاثير الغير
فيه **قوله** لكنه فاعل مختار اه فان قلت قد سبق ان المعلول يجب عند تحقق
العلة التامة فلا يمكن تخلف الاثر عن الفاعل المجتمع بشرائط الفاعلية قلنا الا
رادة صفة من شانها التخصيص وقد تعلقت في الازل لوجود الممكن فيما لا يزال
فاذا وجد فيما لا يزال لا يلزم التخلف بل انما يلزم لو وجد في الازل وتفصيل ا
لمقام ان في ربط الحادث بالقديم اقوالا اربعة الاول ان الروابط حركات فلكية

واستعدادات

واستعدادات عنصرية والثاني انه تعلقات الارادة الواجبة وهذه الحركات والتعلقات
غير متعاقبة وتلك التعلقات غير متناهية اعتبارية والثالث انه نفس الارادة
فانها صفة من شانها تخصيص المراد والرابع امتناع الحادث في الازل بناء على ان
ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية ولعل ذلك اقرب الاقوال الى التحقيق
لانه يرد على الاول ان التسلسل مطلقا سواء على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب
وعلى الثاني ان الواجب تعالى يمتنع ان يكون موردا للامور المتجددة وعلى الثالث ان
تعلق الارادة بكلا الطرفين ممكن نظرا الى نفسها اذ لو امتنع تعلقها باحدهما
نظرا الى نفسها لم يتحقق الاختيار فاذا تعلق باحدهما فلا بد له من مرجح اخر هذا و
بسط الكلام لا يسعه المقام **قوله** فلا يلزم اه فان قلت احتياج احد الطرفين
واستناده والكان استنادا وهميا يستلزم احتياج الطرف الاخر وجواز استناده
فاذا ثبت احتياج العدم المستمر واستناده يلزم احتياج مقابله الذي هو الوجود
المستمر وجواز استناده قلت الكلام في الاستناد لا في الاحتياج واستناد احد ا
لطرفين الى العلة لا يستلزم استناد الطرف الاخر اليها لجواز ان يكون استناده
اليها ممتنعا ولك ان تقول العدم المستمر نظرا الى ذات الحادث ضروري فليس له احتياج
واستناد الى الغير وهذا لا ينافي الامكان فانه محوج في اصل الوجود والعدم **قوله** فانكشف
اه بل ليس لها استناد الى ذات الاربعة لان الماهية ولوازمها مجعولة بجعل واحد
متعلقا بالماهية بالذات ولوازمها بالعرض كما مر تحقيقه **قوله** وثانيهما اه اعلم ان
القدم الزماني عند جمهور المتكلمين وجود الشيء في ازمنة وهمية غير متناهية
في جانب الماضي وعند الحكماء كون الشيء غير مسبوق العدم بحسب نفس الامر
وهو على ثلثة انواع الاول حصول الشيء في الزمان الغير المتناهي على سبيل التدريج
بان يكون منطبقا عليه ومن هذا القبيل قدم الحركة القطعية الفلكية على

تقدير وجوده في الخارج والثاني كون الشئ في الزمان الغير المتناهي لا على سبيل التدريج بان يكون
في كل ازمنة ولا ينطبق عليه ومن هذا القبيل قدم الحركة التوسطية الفلكية والثالث كون
الشئ غير مسبوق بالعدم بحسب نفس الامر بان يكون خارجا عن الزمان غير متغير بتغيره
ومن هذا القبيل قدم الامور الثابتة من حيث انها ثابتة **قوله** اى الموجودية اه وذلك
لان الصفات عندهم منفية وليست باحوال لكونها عندهم عين الذات وعينها يرجع الى
نفى الذات واثبات اثارها **قوله** وفيه نظر اه هذا النظر مذكور في نقد المحصل ولا يخفى
انه لفظى قد اشار الامام الى دفعه حيث قال لكن قالوا به معنى **قوله** فانهم قالوا اه
فالتقلت التزام الكفر لا لزومه وههنا يلزم لزومه قلنا بل يلزم التزامه فانهم اثبتوا قدما
مستقلة وهو كفر سواء سميت وذاتا اولا **قوله** لكانت مادية اه لا يخفى فساده فان الحادث
يستدعى ان يكون له نوع تعلق بالمادة وهذا لا ينافى التجرد **قوله** فالهيولى اه المراد بالهيولى
الهيولى الاولى وحدوثها من قبيل حدوث الشئ لا حدوث الشئ عن الشئ فلم يحتج الى
هيولى اخرى والمراد بالخلاء بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بحصول
فيه والقائلون به فرقتان فرقة زعمت انه غير متناه وفرقة زعمت انه متناه ووراءه لا خلاء
ولا ملاء ولعل القائل القدمة زعم انه غير متناه وبراهين تناهى الابعاد تبطله والدهر قد
يطلق على الزمان وقد يطلق على ظرف الحق الموجود غير الزمان يعبر عنه بنسبة الثابت على ا
لمتغير والمراد ههنا الزمان وتقدم عدمه على وجوده تقدم زمانى والمتقدم والمتاخر في
التقدم الزمانى عند الحكماء لا يلزم ان يكونا في الزمان فانه عبارة عن ان لا يجتمع المتقدم

المقصد السادس في اثبات الحدوث

والمتاخر في الواقع **قوله** وهذا هو المسمى اه اعلم ان الحدوث الزمانى عند الحكماء على
اربعة انواع الاول حدوث الشئ في الزمان على سبيل التدريج بان ينطبق عليه وينقسم
بانقسامه وهذا نحو حدوث الحركة القطعية والثاني حدوث الشئ في الزمان لا على
سبيل التدريج بان يكون في كل ان منه غير ان البداية والنهاية فلا ينطبق عليه ولا ينقسم

بانقسامه وهذا نحو حدوث الحركة التوسطية فانها امر بسيط حاصل في كل ان غير ان
البداية والنهاية لا انقسامها في الان الاول وانقضائها في الان الاخر والثالث حدوث
الشئ في الان وهذا نحو حدوث الصور النوعية والرابع حدوث الشئ في الدهر وخارج
الزمان وهذا نحو حدوث الزمان وما هو متعال عنه قال الشيخ في التعليقات العقل
يدرك ثلثة اكوان احدها الكون في الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة والثاني
كون مع الزمان فيسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو نسبة الثابت
الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه راى كل شئ في زمان وراى لكل شئ متى اما
ماضيا او حاضرا او مستقبلا والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد
وهو محيط بالدهر **قوله** قال الحكماء اه ما ذاد الحكماء في اثبات الحدوث الذاتى على
ما اورده الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله
عن علة ان يكون ايس والذى يكون للشئ في نفسه اقدم عند الذهن بالذات من
الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول السابقة ليس بعدية بالذات وهكذا قال
في الاشارات والنجاة والتعليقات وهكذا قال الفارابى في الفصوص الحكم واعترض
عليه اولا بان الممكن في نفسه ليس معدوم كما انه في نفسه ليس بموجود ضرورة
احتياجه في كلا الطرفين وثانيا بان التقدم الذاتى تقدم العلة على المعلول ولو كان العدم
علة للوجود لم يتحقق العلة التامة البسيطة مع انهم صرحوا بتحققها وثالثا بان العلة ا
لتامة يجب ان يتحقق بجميع اجزائها عند وجود المعلول فلو كان العدم جزء منها لزم اجتماع
النقيضين وتحقيق المقام ان الممكن وجوده زائد عليه فهو في حد ذاته ليس بموجود و
هذا السلب واجب بالنظر اليها لان الوجود المقابل له ممتنع بالنظر اليها وذلك لا ينافى
امكان العدم والوجود لا في حد الذات بل يؤكده فهذا السلب في مرتبة الذات ومقدم
على الوجود في مرتبة العارض على نحو تقدم الذاتى على العارض لا على نحو التقدمات المشهورة

فان هذا التقدم في الذهن و بالنظر الى الذات والتقدمات المشهورة في الخارج و بالنظر الى ا
لغير وقد عبر عن هذا السلب في القبرات العظيم بقوله عمر من قايل كل شيء هالك الا وجهه فان قلت
قيل ان اخذ سلب الوجود في حد الذات على طريق النفي المقيد فهو غير معقول فان هذه
المرتبة مرتبة الذاتيات والسلب ليس ذاتيا وان اخذ على طريق نفي المقيد فهو ليس في هذه
المرتبة فلا يكون مقدما على الوجود كيف وهو كالمعدوم المطلق ليس له ثبوت قلنا هذا ا
لسلب ماخوذ على طريق نفي المقيد لكن لا على ان يكون مفردا بل على ان يكون في قوة السالبة ا
لبسيطة ولا شك ان صدقها في مرتبة الماهية من حيث هي ومقدم على صدق الموجبات
التي محمولاتها عرضية مثلا ان صدق الموجبات التي محمولاتها ذاتية كذلك فان قلت القضايا
لا يختلف في الصدق بالتقدم والتاخر ضرورة ان الصوادق منها متحققة في الواقع من غير
تفاوت قلت تقدم هذا السلب انما هو في اعتبار العقل كتقدم الامكان بمعنى ان العقل اذا
لاحظ هذا السلب والوجود يحكم بتقدمه عليه وكفاك تنبيها على تقدمه ان صدقه
ضروري لا يحتاج الى العلة ولا يترتب عليها وصدق الوجود محتاج الى العلة ويترتب عليها
وتلخيص البحث ان المراد بالسلب ههنا مصداقه من حيث انه مصداقه اي نفس الماهية
من حيث هي ونحو تقدمها سواء كان تقدما تقديريا او تحقيقيا او من البين انها في اعتبار
العقل مقدمة على العوارض كلها ضرورة ان مصداق شيء منها ليس نفس الماهية من حيث
هي فعليك بتدقيق النظر في هذا المقام فانه مما زلت فيه اقدام الاعلام **قوله** يظهر
من هذا اه وهكذا يظهر من تتبع كتبهم واليه يذهب الذهن السليم كيف ولو كان مرا
الحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالغير مطلقا لما احتاجوا الى اثبات ان احتياج الممكن
الى العلة ضروري **قوله** لكنه يشكل جدا بل لا يشكل اصلا لما عرفت ان هذا العدم مقدم
على الوجود لا على نحو التقدمات المشهورة ومتحقق معه **قوله** فان جعل اه لا يخفى ان
تعبير الحدوث الذاتي بهذه المسبوقية بعيد نعم الظاهر من الاقتضاء واللااقتضاء المذكور

الاستحقاق

الاستحقاق واللااستحقاق فالاولى ان تعبير الحدوث الذاتي بمسبوقية الوجود بالعدم لم يثبت
هذه المسبوقية بمسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقية على ما قررناه نعرف **قوله**
فهو اي ذلك اه بل ليس ذلك الا عدمه لان الكلام في الحدوث الحقيقي دون الاضافي ولا يتحقق
الا بسبق العدم كما يظهر بالتامل **قوله** وقد تغير اه هذا التفسير اولى من التفسير الا ول
لان اطلاق المادة على المحل بمعنى يشتمل الموضوع والموضوع و الهيولى والجسم الذي يتعلق
به النفس غير متعارف مع ان الحادث يحتاج الى المادة بواسطة احتياج امكانه الى المحل
ولا شك ان محل امكانه هو الهيولى فقط و بهذا يظهر ان ما ذكره في توجيه هذا ا
لتفسير ليس على ظاهره **قوله** لما مر اه هذا بالنظر الى الظاهر والا فالمراد بالامكان ههنا هو
الامكان الاستعدادي وما مر هو ادلة وجود الامكان الذاتي **قوله** وليس ذلك اه تعرض
بذلك بعد ما ذكر ان الامكان الامكان الذاتي موجود قبل وجود الحادث لان هذا الا
حتمال يتبادر الى الفهم ففي نفيه زيادة اهتمام **قوله** كالفاعل القادر لعله اراد بالقادر
المؤثر مطلقا الا ما يصح منه التاثير ولان المراد بالقدرة صحة التاثير وح لا يصح ا
لاضراب من القدرة الى صحتها ولو صح فلا يصح تعليها بالامكان **قوله** فهو اه المراد
من القدرة فان قيل امكان الحادث صفة له فلا يقوم مما يتصل به فان صفة الشيء
لا يمكن ان يقوم بما هو مغاير لذلك الشيء وان كان متصلا به وان سلم فلا نسلم ان
ذلك المتصل هو المادة سواء اريد بها الهيولى او ما يعم منها قلنا المراد بالامكان
الامكان الاستعدادي وهو في الحقيقة وصفها بما يتصل بالممكن وانما يوصف به الممكن
لتعلقه وانتسابه اليه كما هو طريق الوصف بحال المتعلق ثم ذلك المتصل الحامل لا
مكانه المستعد له يجب ان يكون مادة له مادة اولى فانها قابلة للمتقابلات فتدبر
قوله وفي المباحث المشرقية اه في هذا النقل بعد حمل المادة في قوله وهو المادة
على الهيولى اشارة الى انه يجوز ان يراد بها المحل على التفصيل المذكور كان وجهه +

تخصيص الاعراض بانها عن المادة وتخصيص الصور بانها في المادة مع ان كلا منهما معلول لها
وحال فيها ان الموضوع من حيث هو موضوع محل متقوم للحال والمادة من حيث هي
مادة محل مقوم بالحال **قوله** بخلاف الامكان الاستعدادي اه قد اختلف فيه فقيل
انه نفس التهيؤ نحو الكمال فكان امرا اعتباريا وقيل انه كيفية رابعة من الكيفيات الاربعة
فكان موجودا في الخارج وقيل انه الكيفية المزاجية اذا اعتبرت هي في نفسها كانت كيفية مزاجية
واذا نسبت الى الصورة الانسانية مثلا كانت امكانا استعداديا وهذا القول ظاهر البطلان
لتحقق الامكان الاستعدادي فيما لا مزاج له كالبسائط فالحق احد القولين الاولين لكن
وقوع الحركة في الاستعداد وقبوله الشدة والضعف يدل على انه كيفية موجودة في الخارج
ولا يخفى انه اذا كان امرا اعتباريا لا يستدعي محلا موجودا في الخارج لان الاتصاف به
والاتصاف الخارجي يستدعي وجود الموصوف في الخارج فتدبر **قوله** فكان دائم الوجود
هذا ان كان ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية **قوله** واما الممكن اه هذا ان لم
يكن ذلك الشرط القديم تعلق ارادته تعالى بوجود الممكن فيما لا يزال **قوله** ولان ذلك
المجموع اه ذلك المجموع يجب ان يحدث بجميع اجزائه في زمان حدوث المعلول فان كل
حادث مع ما يتقدم عليه علة تامة للحادث اللاحق فلو لم يكن حدوث كل واحد في
زمان حدوث الاخر يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة ويجب ان يزول بجميع اجزائه
عند زوال المعلول فان زواله يستلزم زوال جزء من السلسلة وزوال الجزء منها
زوالها بالكلية فلو زال المعلول ولم يزل المجموع بالكلية يلزم زوال المعلول مع
بقاء العلة التامة هذا وما ذكر في ابطال ذلك المجموع يرد عليه ان ازلية الامكان
لا يستلزم امكان الازلية فحدوث هذا المجموع لا يتوقف على شرط حادث و
ذلك الحادث يمكن داخل في المجموع لو كان الحادث المعروض اولا متوقفا عليه
لكنه لا يتوقف عليه بل على كل واحد منه وان ذلك الحادث يمكن ان يكون جزء

وكونه

وكونه شرطا له سابقا عليه بالذات لا يستدعي ان يكون خارجا عنه فالاولى حوالة
بطلانه على ما سيأتي من براهين ابطال التسلسل والاكتفاء بها **قوله** كان ا
اه فيه ان المخصص هو نفس مجموع الحوادث فانها علة موجبة للحادث المفروض
والانسب ان يتم هذه السلسلة المتعاقبة الرابطة بين الحادث والقديم ينبغي
ان يكون في نفسها ثابتة ومتجددة باعتبارين حتى يستند الى القديم باعتبار ا
لثبات ويستند اليها الحوادث باعتبار التجدد وما هو مبدأ الحوادث وكان في
نفسه ثابتا ومتجددا ليس الا الحركات الا الفلكية الجاعلة للزمان وقد تقرر في
موضعه انها ارادته وصفته فكل وضع معد للمعلول مقرب له الى الوجوب
فيحصل بكل وضع استعداد في مادة الحادث وتفصيل ذلك ان ههنا حركات
ثلث مستمرة تفرض في كل منها اجزاء جزئية الاولى حركة النفس الفلكي في ا
لارادة والثانية الجرم الفلكي في الوضع والثالثة حركة المادة العنصرية في الاستعداد
فان اعتبرت الحركات الثلث بكليتها فالاولى سبب لوجود الثانية والثانية بسبب
لبقاء الاولى كما ان العقل المستفاد شرط الحدوث العقل بالفعل والعقل بالفعل
شرط لبقاء العقل المستفاد والثانية سبب لوجود الثالثة ولبقائهما من غير
عكس وان قيس اجزاء حركة الى اجزاء حركة اخرى ففي الاولى والثانية الارادة
الجزئية سبب للوضع الجزئي وهو سبب لارادة اخرى وفي الثانية والثالثة كل وضع
سبب لاستعداد من غير عكس فحدث الارادات بتجدد الاوضاع ويحدث الاوضاع
بتجدد الارادات ويحدث الاستعدادات بتجدد الاوضاع من غير عكس وان قيس
اجزاء حركة الى اجزاء هذه الحركة فكل سابق بحسب وجوده وعدمه للاحق العارض
سبب لوجود اللاحق ومما ينبغي ان يعلم ان العلة المعدة في الحقيقة هي الاوضاع اما الا
ستعدادات فنسبة الاعداد اليها بالعرض لا بالذات ولا يكون بين كل استعداد

وبين المعلول التعددات غير متناهية وهذا مع انه لا يمكن فرضه يستلزم ان لا يتحقق المعلول وربما يستدل ههنا عن سبب اختلاف الاستعدادات والقول الفيصل
ان اختلاف الاستعدادات الجزئية لاختلاف الاستعدادات السابقة واختلاف
الاستعدادات الكلية لاختلاف المواد وبهذا يظهر لك ان الاستعداد الكلى غير مجعول
والاستعداد الجزئى مجعول فتامل **قوله** وهذا الاستدلال اه يعنى ان هذا الاستدلال
مبنى على نفى الاختيار بالمعنى الذى ذهب اليه الاشاعرة اى صحة الفعل بالنظر
الى الذات والتارك ووقوعه بمجرد الارادة من غير مرجح لان المبدأ اذا كان فاعلا مختارا
بهذا المعنى يصح ان يقال ان ارادته تعلقت فى الازل بوجود الممكن فيما لا يزال من غير
مرجح فلا يلزم قدم الممكن ولا التسلسل فى الحوادث واورد عليه انه ح يلزم تحقق
الوجود اللايزالى فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وانت خبير بان
المعلول لا يتخلف من العلة التامة اذا كان ممكنا والوجود اللايزالى فى الازل مما لا يمكن فرضه
فضلا عن كونه ممكنا نعم يرد عليه انه لا بد لتخصيص تعلق الارادة بوجود الممكن فيما
لا يزال دون الازل من مرجح لاستواء التعلقين نظرا الى الذات والارادة فالترجيح بلا
مرجح فى احد الوجودين يستلزم الترجيح بلا مرجح فى احد التعلقين والقول بان
الارادة صفة من شانها التخصيص لا يجدى نفعا لاستواء التخصيص بالنظر اليها
اللهم الا ان يقال تعلق الارادة لا يحتاج فيه الى المرجح لانه قديم مستند الى الواجب
فليتامل **قوله** ربما نقضوا عن هذا اه المعتبر فى العارض بالذات نفى الواسطة
فى العروض وربما يعتبر فيه نفى الواسطة فى الثبوت وهو اخص من الاول ومن
هذا القبيل كون القبلية والبعدية عارضتين للزمان بالذات والمعتبر فى العارض
بالعرض تحقق الواسطة فى العروض وربما يعتبر فيه تحقق الواسطة فى الثبوت و
هو مباين للاول وكون القبلية والبعدية عارضتين بغير الزمان بالعرض يحتمل

الواسطتين

الواسطتين وحاصل التقرير ان السؤال بلم يشتمل طلب البرهان اللمى والدليل ا
لانى فا هذا السؤال مطلقا فى غير الزمان وانقطاعه مطلقا فى الزمان يدل على
تحقق احدى الواسطتين فى غير الزمان وانتفاؤهما معا فى الزمان والتحقيق انه
ان اريد بالقبلية والبعدية عدم اجتماع القبل والبعد فى الحصول الزمانى فهما
ليسا عارضتين للزمان فانهما عين اجزائه المفروضة بمعنى ان مصداق حملهما عليها
انفسها بل هما عارضان للحركة بالذات وبغير الواسطة فى العروض وغيرها بالعرض
وبالواسطة فى العروض فان حصول غيرها ليس حصولا زمانيا قال الشيخ فى الشفاء
معنى قولنا الجسم فى الزمان انه فى الحركة والحركة فى الزمان واما غير المتغير اعنى
ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس
له جزء يطابق المتقدم وجزء يطابق المتاخر منه وان اريد بالقبلية والبعدية
عدم اجتماع القبل والبعد فى الحصول الواقعى فهما لا يعرضان الا لعدم الحادث
ووجوده بحسب الواقع او بين الحوادث فى ذلك الحصول ليس تقدم ولا تاخر بل
لعله يحتاج الى لطف القريحة **قوله** والتقدم ليس اه لا يخفى ان كون التقدم
غير الوجود والعدم مما لا يحتاج الى البيان سيما اذا كان وجوديا ولك ان تقرر
هذا الوجه بانه لا بد ههنا من متقدم بالذات فى الواقع وهو ليس وجود الحادث
ولا عدمه لان وجوده متاخر عن عدمه والعدم قبل الوجود مماثل للعدم بعده
فاذن هو امر اخر وهو الزمان **قوله** ولا يقتضى اه فلا يثبت المدعى وهو كون ا
لحادث مسبوقا بالمدة الموجودة فى الخارج اذ لا خلاف فى انه مسبوق بمطلق ا
لمدة فان المتكلمين ذهبوا الى ان الزمان امتداد موهوم غير متناه وان العالم انما
فى جزء منه كما ان المكان اى الخلاء عندهم امر وهمى غير متناه والعالم موجود فى
بعضه كيف وسبق المدة مطلق كانه معتبر فى مفهوم الحادث لكن لا يخفى ان المراد با لوجود

الخارجي ههنا الوجود في نفس الامر مطلقا فان كثيرا ما يطلق الخارج عليها فالمدعى
ههنا كون الحادث مسبوقا بالمدة الموجودة في نفس الامر مطلقا سواء كانت نفسها موجودة
في الخارج او منشاء انتزاعها اي راسمها الذي هو الآن السيال ولاشك ان الدليل
المذكور يدل عليه فان التقدم من الاوصاف الموجودة في نفس الامر فيكون
موصوفه موجودا فيها بالضرورة فالاولى في الجواب ان يقال ان اريد بالتقدم عدم
الاجتماع في الحصول الزماني فهو مختص بالحوادث الزمانية من حيث انها زمانية
ولا يشتمل الحوادث مطلقا وان اريد به عدم الاجتماع في الحصول الواقعي فهو عام
لعدم الحادث فقط كما مرت الاشارة اليها فان المقدمة القائلة بان المعروض بالذات
للتقدم هو الزمان ممنوعة وكذا ما ذكر من تماثل العدمين ولو سلم فلكل منهما
خصوصية وقد ذهب كثير من المحققين الى ان العدم اللاحق عبارة عن التغيير
وليس عدما في الحقيقة فتدبر لعله يحتاج الى الفطرة القديمة قوله لكن لا يلزم
الخ انت تعلم ان الاتصاف بالقبلية والبعدية بحسب نفس الامر فيكون ما
هو متصف بهما موجودا فيهما ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف يستلزم
المثبت له في ذلك الظرف فيلزم منه وجود الزمان في نفس الامر وهو المقصود
ههنا كما عرفت قوله ولا استحالة في عروض احد المتقابلين الخ وايضا مقابل
وحدة العشرة الواحدة كثرة العشرات الكثيرة لا الكثرة التي هي نفس العشرة
فلا يلزم اجتماع المتقابلين والتفصيل ان في العشرة الواحدة وحدات ثلث كل منها
لا يجتمع مع مقابله في محل واحد الاولى الوحدة التي هي جزء العشرة وتقابلها
طبيعة الكثرة من حيث هي والثانية الوحدة التي هي كالجزء الصوري للعشرة
ويقابلها الكثرة التي هي نفس العشرة والثالثة الوحدة التي هي عارضة للعشرة
الواحدة ويقابلها الكثرة التي هي للعشرات الكثيرة وهكذا في معروض العشرة

الوحدة الشخصية في الوحدة والكثرة المتقدمة الاول الوحدة تساوي الوحدة

وحدات ثلث لكن الثانية والثالثة فيه بالعرض لا بالذات فتامل جدا قوله قلت
المراد الخ يرد على الاول ان الكلام في العشرة من حيث انها عشرة ولاشك انها كثير من حيث
هي ولا يمكن ان يلاحظ بدون الكثرة وعلى الثاني ان حيثية الاجمال والتفصيل راجعة
الى حيثية الوحدة والكثرة فلا يمكن ان يكون ذات الكثير بهاتين الحيثيتين معروضة
بهما وعلى الثالث ان المساوقة بين الوجود والوحدة بحسب الاتصاف بالذات لا بالعرض
هي
والا يكون بين الوجود والكثرة مساوقة فان كل موجود لا يخلو عن كثرة بالعرض كالكثرة
بالموضوع والمحمول فالاولى ان يقال الكلام في العروض الواحد وعروض الوجود للكثير عروض
كثير كعروض الوحدة له فان كلا منهما يعرض بعروض كثير ضرورة ان العارض الواحد لا يمكن
ان يعرض للكثير المحض بعروض واحد والوجود والوحدة يعرضان للكثرة من حيث انها
كثرة محضة بل من حيث انها واحدة فتدبر قوله ويبطله الخ انت خبير بان الوحدة الشخصية
هي عدم الانقسام الى الجزئيات والكثرة الشخصية هي التي تقابلها فلا يتصور زوال
الوحدة الشخصية مع بقاء الوجود الشخصي والا يلزم ضرورة الجزئي كليا على تقدير
الكثرة الشخصية وصيرورة الجزئي جزئيا آخر على تقدير حدوث فرد آخر من الوحدة
الشخصية نعم يتصور زوال الوحدة الاتصالية التي هي عدم الانقسام الى الاجزاء
مع بقاء الوجود الشخصي لكن المقصود اثبات المغايرة بين الوحدة الشخصية والوجود
الشخصي والحق انه ان اريد المغايرة بحسب المفهوم فهي بديهية اولية لا يحتاج الى
التنبيه الا للنسيان والتنبيه وان اريد ان ههنا حيثيتين احدهما مبدء الآثار والاخرى منشأ
عدم الانقسام فاثباته اصعب من خرط القتاد قال المعلم الثاني في تعليقاته هوية
الشيء وعينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المتفرد له كلها واحد قوله
وانما جوز الخ تلخيص المقام ان الخلاف بين المشائين والاشراقيين هو في ان زوال
اتفاقها
الوحدة الاتصالية هل يلزم زوال الوحدة الشخصية والوجود الشخصي ام لا مع

على ان الجسم بالتفريق يرتفع وحدته الاتصالية ولا يرتفع نفسه بالكلية بحيث لا يبقى
عنه شيء فمن ذهب الى الاستلزام اثبت الهيولى حتى لا يلزم الانعدام بالكلية ومن
ذهب الى عدم الاستلزام لم يثبتها اذ على هذا التقدير لا يلزم ذلك ولمن نقول قوام ا
لجسم في حالة الانفصال والاتصال ليس على نحو واحد فان الاجزاء والمقادير في حال
الانفصال موجودات متعددة بوجودات متعددة وحال الاتصال موجود واحد بوجود
واحد وان كانت في الجسم انقسامات غير متناهية بالفعل ومن البين ان اختلاف الكون
يستدعي اختلاف الحقيقة والوجود كيف والاتحاد بين ذات واحدة وذوات متعددة
وبين وجود واحد ووجودات كثيرة مما لا يتصور **قوله** وهذا الدليل اه قد عرفت انه
لا يدل على ذلك **قوله** ويدل ايضا اه الظاهر ان الكلام في الوحدة الشخصية وهذا لا يجري فيها
فان الامور الكلية لا يتصف بها **قوله** فالكثير اه فانقلت الوجود لا يصدق على الكثير
من حيث هو كثير الا بالصدق الكثير فرورة انه موجود ات كثيرة بوحدات كثيرة ولا
شك ان الوحدة ايضا يصدق عليه كذلك قلت المقصود ان حيثية الكثرة ينافي حيثية
الوحدة ولا ينافي حيثية الوجود فالوحدة يغاير الوجود ولقايل ان يقول يجوز ان يكون
حيثية واحدة النافية وغير منافية بحيثية اخرى باعتبارين مختلفين **قوله** لانها اه
فيه نظر اذ قد مر ان الوحدة عارضة للذات الكثير مع ملاحظة الكثرة فاذا اخذت الذات
مع الوحدة لا يكون آبية عن الكثرة كما انها اذا اخذت مع الكثرة لا يكون آبية عن الوحدة
ويمكن الاعتذار عنه بان المقصود فيما مر الوحدة بالنظر الى الماهية الكثيرة والمقصود هنا
الوحدة والكثرة بالنظر الى الماهية من حيث هي واما الجواب بان المقصود هنا التنافي
بين الوحدة والكثرة بمعنى ان جهة عروض احدهما ليست بعينها جهة عروض الاخر بان
يكون ما هو قيد المعروض في احدهما هو بعينه قيد المعروض في الاخر وهذا لا ينافي
ان يكون كل منهما قيد المعروض الاخر فتعسف لان الماهية من حيث هي يقبل كلا من الوحدة

والكثرة

والكثرة مع قطع النظر عن امر اخر على قياس ما مر في بحث الوجود مع انه يستلزم جواز
ترتب الوحدات والكثرات الى غير النهاية والحق ان عروض الوحدة للذات الكثيرة مع
ملاحظة الكثرة يرجع الى عروضها النفس الكثيرة **قوله** فانه اذا جمع اه انت تعلم ان
في حال الجمع وجود واحد وفي حال التفريق وجودات كثيرة والتغاير بين الوجود ا
لواحد والوجودات الكثيرة بين لا سترة فيه **قوله** لانهما اه ان اراد مفهوم الوحدة
والكثرة فالامر كذلك وان اراد مبدئيهما فيفيهم نظر **قوله** فان النفس اه اورد
عليه انه يرتسم في النفس كليات كثيرة وفي الخيال جزئيات كل منهما واحد فالكليات
المرتسمة في النفس والجزئيات المرتسمة في الخيال في عروض الوحدة والكثرة سيان
فلا وجه بتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم
في الخيال وانه يلزم من ذلك ان لا يكون الكثرة مدركة للعقل والوحدة مدركة في
الخيال مع ان اعرفية الوحدة عند العقل والكثرة عند الخيال يستدعي ان يكون
كل منهما مدركا لكل منهما وايضا يرد عليه ان ارتسام الكليات في العقل والجزئيات
في الخيال لا يستلزم اعرفية الوحدة عند العقل والكثرة عند الخيال فان ادراك
المعروض لا يستلزم ادراك العارض وتحقيق المقام ان الصور الكلية يرتسم في
النفس من حيث انها واحدة وغير منقسمة والصور الجزئيات يرتسم في الآلات
من حيث انها كثرة ومنقسمة كما يشهد به الوجدان السليم كيف ولو لم يكن كذلك
لزم انقسام النفس وعدم انقسام الآلات الا ترى انه لا يمكن الاطراف
كالسطح والخط والنقطة الا مع معروضاتها ولواحقها المادية فالنفس بذاتها لا يدرك
شيئا الا مع الوحدة وان كان ذلك الشيء كثيرة كلية وبالآلة لا يدرك شيئا الا مع
الكثرة وان كان ذلك الشيء وحدة جزئية لا شك ان مراتب الظهور يختلف باختلاف
تكرر الادراك والانتزاع وتكررهما يحصل بكثرة ادراك المنتزع عنه فاذا اعتبر النفس

بذاتها كان الوحدة اعرف من الكثرة واذا اعتبرت مع الالة كان الامر بالعكس والسر فيه كما ان
لبسايط العقلية والخيالية من الانتزاعيات هو بعينه ما حصل منه في العقل والخيال كما
ان كنه البسايط المحسوسة من الموجودات هو بعينه ما حصل منها في الحس وبهذا ظهر ان
الوحدة المطلقة والكثرة الجزئية متساويان في المعرفة فلا يمكن تعريف احدهما بالاخر الا على
سبيل التنبيه وان الوحدة المطلقة اعرف من الكثرة المطلقة فيمكن تعريفها بها تعريفا
حقيقيا قال الشيخ في الهيات الشفا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها
بديهيا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدء لتصورها عقلي بل ان كان ولا
بد فخيالي لم يكن تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهناك ناخذ الوحدة متصورة بذاتها
ومن اوايل التصور ويكون تعريف الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي
النومي الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن قوله فانبعث الحكماء كانهم ارادوا
بوجودهما في الخارج وجودهما في نفس الامر اذ كثيرا ما يطلق الخارج عليها كما مر او ارادوا بهما
مبدئيهما وقد نقله ناقد المحصل عن فيثاغورس واتباعه ان الوحدة ينقسم الى وحدة
بالذات غير مستفادة من الغير وهي التي لا يقابلها الكثرة وهو المبدء الاول والى
وحدة مستفادة من الغير وهي مبدء الكثرة وليست بداخلة فيها بل يقابلها الكثرة
ثم يتالف منها الاعداد وهي مبادي الموجودات وانما اختلف الموجودات في طبايعها
لاختلاف الاعداد بخواصها قوله لامتناع الخ لا حاجة الى ذلك فان الوصف العيني
يستدعي وحدة الموصوف كما يستدعي وجوده على ما يشهد به الفطرة السليمة
قوله ومعنى ذلك الخ فيه اشارة الى وجه اخر لعدم التقابل الذاتي بين الوحدة
والكثرة وهو انه يجب في المتقابل ان يمكن فرض تحقق كل من المتقابلين في موضوع
واحد وان امتنع المعروض وفي بعضها هذا استحال فرض ثبوت الكثرة للواحد
مثلا فانه من قبيل فرض كون الجزء كلا فانقلبت موضوع الوحدة والكثرة الماهية

من حيث

من حيث هي ولا شك انه يمكن ثبوت كل من الوحدة والكثرة بها قلت المعتبر في امكان
فرض تعاقب المتقابلين على الموضوع امكان الفرض في مرتبة تشخص الموضوع ولا شك
انه فيما نحن فيه غير ممكن وذلك ان نقول لا تقابل بالذات بين نفس الوحدة والكثرة
لا بين مبدئيهما اما الاول فلان الكثرة عبارة عن الوحدات المحضة بين وحدة فكذا
بين الوحدات المحضة والوحدة واما الثاني فلانه لو كان بين مبدئيهما تقابل لما
ترتب على احدهما ما يترتب على الاخر لكن يترتب على مبدء الكثرة ما يترتب على مبدء
الوحدة فان الوحدة معتبرة في الكثرة وجوبا الخ زاد ذلك لاجل نفي التضاد ولا حاجة
اليه لان الضدين متنافيان بحسب الطبيعة من حيث هي واذا كانت طبيعة الكثرة
محتاجة الى طبيعة الوحدة لم يكن بينهما منافاة كذلك مع ان عدم اعتبار التقدم
في التضاد المطلق لا ينافي تحققه على سبيل الوجوب في التضاد المخصوص ويمكن
ان يجعل ذلك دليلا على نفي تقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب ايضا
قوله لان احدهما الخ والا يلزم تركب العدم من الوجود او تركب الوجود من العدم
قوله لان احد الضدين الخ يمكن التنبيه عليه بان التضاد بين الجزء والكل اما
باعتبار جميع الاجزاء او بعضها وعلى الاول يلزم التضاد بين الشيء ونفسه وعلى الثاني
يكون التضاد في الحقيقة بين الاجزاء قوله واما دلالة الخ وذلك لان معية المتضايفين
معتبرة في التضايف وهي لا ينافي التقديم الا لاستلزام التقدم بل بينهما مقابلة الخ
التقابل بالعرض بين الوحدة والكثرة ليس من حيث ان الكثرة كثرة بل من حيث ان
لها وحدة ما فانها من حيث هي وحدة محضة وليس لها ثبوت وحقيقة غير ثبوتات
الوحدات وحقايقها فلا يمكن ان يعرض لها من حيث هي الاضافة الواحدة كا[illegible]
لمكيلية والكيلية ضرورة ان العارض الواحد من حيث عروضه ووحدته يستدعي
ان يكون للمعروض نحو من الثبوت والوحدة وان المكيلية والكيلية يقتضيان ان يكون

الكيل والمكيل حقيقة وحدانية ثم المكيالية والكيلية والجزئية والكلية هي اولا و
بالذات للوحدة والكثرة وثانيا وبالعرض للواحد والكثير اذ من البين ان الانقسام
عرض اولي للكم الاترى انه لو عريت الماهية عن الوحدة والكثرة لم يبق الا نفسها
من حيث هي قال الشيخ في الشفاء الاشياء يعرض لها بسبب الوحدة التي توجد
لها ان يكون مكاييل لكن واحد كل شئ ومكياله من جنسه فالواحد في الاطوال
طول وفي العروض عرض وفي المجسمات مجسم وفي الازمنة زمان وفي الحركات
حركة وفي الاوزان وزن وفي الالفاظ لفظ وفي الحروف حرف **قوله** ولا يذهب اه
لعل المصنف قصد تعريف الوحدة والكثرة الشخصيتين واراد بالامور المتشاركة في
الحقيقة اعم من ان يكون متشاركة في الحقيقة من حيث هي كالافراد الانسان
او من حيث انها اقسام للحيوان كالانسان والفرس ثم الاولى ان يقال الوحدة
كون الشئ بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم حتى يشتمل جميع انواع
الوحدة والكثرة بالذات وغير منقسم **قوله** الا ان يجعل اه الظاهر ان هاتين
الحيثيتين مبدأ ان للوحدة والكثرة ومنشاءان لانتزاعهما وليس في الخارج
الا الشئ الغير المنقسم والشئ المنقسم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عن
الشئ الغير المنقسم الوحدة المصدرية ويعبر عنها بكونه غير منقسم ويصف
بها ذلك الشئ وينتزع عن الشئ المنقسم الكثرة المصدرية ويعبر عنها بكونه
منقسما ويصف به تارة ذلك الشئ وتارة اجزائه وجزئياته فتعرف **قوله** قد
نقل عنه اه هذا يتم لو كانت الوحدة والكثرة افرادا متخالفة بالماهية وقد عرفت
انهما مصدريان انتزاعيان فكانت افرادهما حصصا **قوله** لانا نقول اه كانه
اراد ان بطلان الوحدات الحصة بطلانات بناء على رفع المتعدد متعدد و
لما كانت الكثرة محض الوحدات من غير اعتبار الجزء الصوري كان بطلانها نفس

بطلاناتها وانت خبير بان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو باعتبار اخذ الكثرة
حقيقة واحدة على ما مر مع ان المراد المقومة للكثرة كل وحدة وحدة فانها انه مقوم للكثرة
دونها فلا شك ان بطلانها مغاير لبطلانها ضرورة استلزام تغاير الملكات تغاير اعدامها
وقد نبه الشيخ في الهيات الشفاء على ذلك حيث قال الوحدة اذا ابطلت الكثرة فليس
بالقصد الاول يبطلها بل انما يبطل ولا الوحدات التي للكثرة فيلزم ان لا يكون الكثرة
فاذن الوحدة انما يبطل اولا الوحدة على انها ليست يبطل الوحدات وكما يبطل ا
لحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدات يعرض
لها سبب يبطل بان يحدث عنه هذا الوحدة وذلك يبطلان سطوح **قوله** بقي
ههنا بحث اه انت تعلم ان موضوع الوحدة والكثرة حقيقة الجسمية من حيث
هي لا الجسم الواحد والاجسام الكثيرة لان موضوعهما يجب ان يكون في نفسه
لا واحد ولا كثيرا والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فالاولى ان يقال ان موضوع الضدين
يكون باقيا عند حدوث احدهما وزوال الاخر وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك
فان هوية الجسم يتقدم عند حدوث احدهما وزوال الاخرى وانعدام الهوية
هو بعينه انعدام الحقيقة من حيث هي او ان موضوع الضدين يكون واحدا با
لشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك فان موضوعهما حقيقة الجسمية
من حيث هي وهذا معنى ما قال الشيخ في الشفاء ان شرط المتضادين ان يكون
للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد وليس بوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع
واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الكثرة والوحدة واحدا بالعدد لا يقال موضوع
الوحدة الاتصالية والكثرة التي تقابلها هو الهيولى في حقيقة الجسمية من
حيث هي لانا نقول لا يقوم صفة الشئ بما هو مغاير لذلك الشئ فالهيولى في
الحقيقة ليست موضوعة بوحدة الجسمية وكثرتها بل هي بالذات موضوعة

بوحدة مبهمة شبيهة بوحدة الكليات بالعرض للوحدة الاتصالية والكثرة التى تقابلها
قوله ملتئمة من الوحدات اه الكثرة من حيث انها كثرة ليست ملتئمة من الوحدات
وليست نفس العدد بل هى وحدات محضة من غير عروض وحدة لها والعدد وحدات
باعتبار عروضها لها والتفصيل على ما يظهر بالتامل الصادق ان الكثرة قد يوخذ من حيث
هى من غير اعتبار وحدة معها وقد يوخذ معها وحدة ما وح اما ان لا يعتبر عدة او يعتبر
فالكثرة بالاعتبار الثالث هى العدد ولها انواع مختلفة وبالاعتبار الثانى حقيقة نوعية
ولها افراد شخصية وبالاعتبار الاول ليست لها حقيقة محصلة حقايق الوحدات وا
لتقابل بالعرض انما هو بين الوحدة والكثرة بالاعتبار الثانى والثالث واما بالاعتبار الاول
فليس بينهما تقابل لا بالذات ولا بالعرض فتامل ولا تغفل **قوله** لكنهما متمايزة اه
اشار الى ان الوحدات من حيث انها عدة مخصوصة بمنزلة الجزء الصورى للعدد
ومع قطع النظر عن ذلك بمنزلة الجزء المادى له وليس فيه سوى الوحدات
جزء اخر حتى يكون ذلك الجزء صوريا والوحدات اجزاء مادية فان حقيقته
يتقوم بمجرد العدة المخصوصة فلو كان له جزء اخر لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى
له ويويد ذلك ما ذكروه فى اسم الكم المنفصل فانه يحصل بمجرد الوحدات وبهذا ظهر انه
لا حاجة ههنا الى حديث اختلاف اللوازم مع انه لا يدل على اختلاف الاعداد للشركة
فيها فان قيل العدد ليس مجرد الوحدات لان العدد محمول على المعد ودمواطاة والوحدات
محمولة عليه اشتقاقا لما قلنا العدد احاد الوحدات هى نفسها او الاحاد محمولة
على المعدود مواطاة فان قلت الوحدة المطلقة من حيث هى جزء العدد وهى لا يمكن
ان يتعدد اذ لا يتصور التعدد فى الماهية المطلقة قلت الماهية المطلقة قد يلاحظ
من حيث هى بان يلاحظ اصل الماهية مع قطع النظر عن الغير وقد يلاحظ من حيث
انها مطلقة بان يلاحظ معها الاطلاق والوحدة من حيث هى جزء للعدد على الوجه الاول

القصد الرابع فى تخالف مراتب الاعداد

ومايمتنع

ومايمتنع تعدده هو على الوجه الثانى فتامل **قوله** لا الاعداد اه قال بعض المحققين
هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصورى ظاهرى لا سترة فيه واما مع ا
لصورى عنه فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات فيه
هو بعينه دخول الاعداد فيه وانت خبير بان العدد على تقدير عدم اشتماله على ا
لجزء الصورى وحدات من حيث انها مقارنة للهيئة الوحدانية لا الوحدات المحضة
كما يشهد به البداهة كيف والعدد حقيقة محصلة ولها لوازم مختصة ومحض الوحدات
ليس كذلك وتفصيل المقام ان ههنا وحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة
الصورية ووحدات من حيث انها معروضة لها ووحدات محضة من غير ان يكون
هذه الهيئة داخلة فيها او عارضة لها وكل وحدة وحدة فالوحدات على الوجه
الاول عدد على تقدير اشتماله على الجزء الصورى والوحدات على الوجه الثانى
عدد على تقدير عدم اشتماله عليه والوحدات على الوجه الثالث كثرة محضة
وليست بعدد على كلا التقديرين وكل وحدة وحدة وحدة محضة وليس كثيرة
ولا عدد ولا شك ان دخول الوحدات المحضة اى دخولاتها فى العدد لا يستلزم
دخول الوحدات المستجمعة فيه كما يشهد به الضرورة كيف ويلزم ح دخول كل
وحدة فيه مرتين مرة على الانفراد ومرة فى ضمن المجموع وتركب الثالثة مثلا من
الاجزاء الغير المتناهية اذ على ذلك التقدير يكون المجموعات الثلث الحاصلة
من الوحدات الثلث جزء وكذلك المجموعات الثلث الاخر الحاصلة من هذه
المجموعات وهكذا قال بهمنيار فى التحصيل وليس العدد وكثرة لا يجتمع فى وحدة
او جملة لا وحدة لنا حق يقم انه مجموع احاد فانه من حيث هو مجموع هو واحد
وله من الخواص ما ليس لغيره ولا يتوهم ان الهيئة الوحدانية لا يمكن ان يعرض
الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض لان عروض هذه

الهيئة لها عروض ان تتراعى فليس في نفس الامر الا كثرة وحدانية ثم العقل بضرب من
التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة على قياس سائر العوارض الانتزاعية وبهذا
التحقيق يظهر ان ما قال هذا المحقق في اثبات ان كل غير متناه مترتب بان مجموع
الامور الغير المتناهية يتوقف على نفسه اذا اسقط واحد ثم هذا المجموع يتوقف على
نفسه اذا اسقط عنه واحد اخر وهكذا لا يتم لان المعدود لا يتصف بالجزئية الا بواسطة
العدد وقد عرفت انه ليس بجزء على كلا التقديرين فالاولى ان يقرر التطبيق وغيره
من الادلة يجري في اللوازم والملزومات كما يجري في العلل والمعلولات ولا شك ان ا
لعدد الذي هو الفوق مستلزم للعدد الذي هو تحته فالمجموع الاول يستلزم الثاني
وهو يستلزم الثالث وهو يستلزم الرابع وهكذا هكذا لا يستلزم الدليل الذي
اخترعه بعض الفضلاء على اشتمال العدد على الجزء الصوري بانه لو لم يكن جزء
صوري لصدق عليه الوحدة او كل كلي يصدق على كثير من افراده كما يصدق على
واحد منها او ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد اذ الوحدة ليست من
المقولات ولا ما يصدق عليه المقولة على ما صرح به الشيخ وذلك لان الكثير الذي
يصدق عليه الكلي هو الاحاد المحضة لا ما هو مركبا منها وكذا لا يتم ما ذهب اليه
بعض المتاخرين من ان عدم المعلول لا يتوقف الا على عدم العلة التامة واما
عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فهو من لوازم الموقوف عليه وذلك لان العلة
التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها الا المعنى المركب منهما المغاير لها
والا يكون من جملة العلل الناقصة ويكون للمعلول عليها توقف اخر وراء التوقفات
على الاحاد وذلك ظاهر البطلان فعدم العلة التامة ليس الا عدمات العلل الناقصة
كما ان وجودها ليس الا وجوداتها فلو توقف عدم المعلول على عدم العلة التامة
دون عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدماتها فتامل قوله لزم ا

لترجيح

لترجيح بلا مرجح لا يخفى ان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى المرجح ضرورة
ان الجعل لا يتخلل بين الذات والذاتي كيف والنسبة بينهما بنسبة الضرورة ثم ا
لظاهر ان في هذا الشق ايضا يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له فانه اذا جاز تقوم
العشرة لبعض الاعداد دون بعض كان كل منها مستغنى عنه وفي الشق الثاني ايضا
يلزم تكرر الشيء حقيقة من حيث هي وكان المراد بلا اولوية لتركب العدد من
بعض الاعداد دون بعض لا اولوية عند العقل ويلزم الترجيح بلا مرجح والا
ستغناء عن الذاتي لزوما كذلك فتلخيص الدليل انه على تقدير تركب ا
لعدد من الاعداد يلزم ان يكون النسبة بين الذات والذاتي نسبته بالامكان
لا بالضرورة ولك ان تقول لا اختلاف في نحو تركب الاعداد كما يشهد به الفهم
السليم وعلى تقدير تركب العدد من العدد يلزم تركب الاثنين من الوحدتين
وتركب الثلثة من الوحدة والاثنين وتركب فوقهما من العددين او الاعداد
وايضا على هذين التقديرين لا يلزم ان يترتب على العشرة مثلا لوازم الا
عداد التي تحتها فان لازم الجزء لازم الكل والحق ان المدعى بديهي الا ترى
ان الاربعة ليست اربعة الا بان اجزاءها الاولية اربعة فافهم قوله ثم
اه لقايل ان يقول امكان التركيب من بعض الاعداد يستلزم عند العقل
امكان التركيب من بعض اخر منها فيلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير و
قوع التركيب من بعض اخر دون بعض واما امكان التركيب من الوحدات
فلا يستلزم عند العقل امكان التركب من الاعداد حتى يلزم الترجيح بلا مرجح
على تقدير وقوع التركب من الوحدات قوله لا يفيد ترجيحا لان الاعداد
ليست محض الوحدات قوله وهذا بالحقيقة اه لانه لا يظهر كون الوحدات
كافية في تحصيل العشرة الا بان يتصور حقيقيا مع العقلة ان الاعداد قوله

او ينقسم اه يفهم منه ان الانقسام الى الجزئيات وحدة لا بالشخص ولا يخفى انه معنى الكثرة
بالشخص لا معنى الوحدة لا بالشخص والحق ان الوحدة لا بالشخص وحدة مبهمة ثابتة
للماهية من حيث هى والكثرة بالشخص كثرة ثابتة لها من حيث الكلية والوحدة
بالشخص وحدة مثبتة ثابتة ولا مثبتة من حيث الشخص فالوحدة لا بالشخص
هى عدم الانقسام فى مرتبة الماهيه من حيث هى والكثرة بالشخص هى لا
نقسام فى مرتبة الكلية والوحدة بالشخص هى عدم الانقسام فى مرتبة الشخص
هذا وسيأتى لذلك مزيد تحقيق **قوله** كثير له جهة اى هو كثير من حيث الانطباق
على الافراد واخذ من حيث هو هو هذا على تقدير عدم اخذه مع الوحدة والكثرة
اما على تقدير اخذه معهما فالواحد لا بالشخص كثير بالعرض لا بالذات وكذا الكثير
واحد لا بالشخص بالعرض لا بالذات كما ستطلع عليه **قوله** ان لم يكن اه اى ان
لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام حقيقة والا فالتغاير بين العارض
والمعروض ولو بالاعتبار ضرورى **قوله** فالوحدة الشخصية اى الشخصية فان الوحدة
مطلقا ليس لها مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام والوحدة المطلقة ليست وحدة
بالشخص **قوله** فاما ان ينقسم اه هذا يوهم ان الانقسام الى الاجزاء المقدارية
المتشابهة وحدة بالاتصال والانقسام الى الاجزاء المقدارية المختلفة وحدة بالاجتماع
والحق ان الوحدة بالاتصال هو عدم الانقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة التى هى
ليست موجودة بالفعل والكثرة التى يقابلها هى الانقسام الى هذه الاجزاء والوحدة
بالاجتماع هى عدم الانقسام الى الاجزاء التى هى موجودة بالفعل سواء كانت مقدارية
مختلفة كالعناصر فى المواليد ومقدارية متشابهة كالاجسام المماسة المتفقة
فى الطبيعة او غير مقدارية كالهيولى والصورة والكثرة التى تقابلها هى الانقسام
الى هذه الاجزاء قال الشيخ فى الشفاء الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل غشيتها

وحدة

وحدة والوحدة الاجتماعية فيها كثرة بالفعل غشيتها وحدة لا يزيل عنها الكثرة وصرح بان الواحد
من حيث هو واحد لا ينقسم ومما ينبغى ان يعلم ان الوحدة الاتصالية والاجتماعية يجتمعان
فى محل واحد كالجسم البسيط بالنظر الى الاجزاء المقدارية التحليلية واحد بالاتصال
وبالنظر الى الهيولى والصورة واحد بالاجتماع كاللحم والعظم فانهما بالنظر الى الاجزاء اللحمية
والعظمية واحدان بالاتصال وبالنظر الى الاجزاء العنصرية واحدان بالاجتماع **قوله**
اما حسا اه لا يخفى ان مثبتى الجزء لا يقولون بالمقدار فالجسم البسيط عندهم غير قابل
القسمة لذاته والظاهر ان هذا التعميم ههنا ليس فى محله فان الكلام فى الواحد با
لاتصال الحقيقى **قوله** بل نقول اه لعل وجه الاضراب ان ليس للجسم البسيط انقسام
غير انقسام الهيولى والصورة والتحقيق ان المنقسم بالانقسام الكلى والوهمى
لذاته بمعنى عدم الواسطة فى الثبوت والعروض هو المقدار وغيره سواء كان كليا
او جزئية او غيرهما انما ينقسم بواسطة واسطة فى العروض قال الشيخ فى التعليقات
اذا قلنا جزء من جسم فعنا جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس
جزء ولا كلا **قوله** فان تلك الاجزاء الحاصلة اه توجيه لعبارة المتن فان الصورة
الجسمية يتعدد بتعدد الانفكاك فتعدد المادة بالعرضية لا بالعرض **قوله** يقوم
المقدارين اه هذا المعنيان للاتصال الاضافى والكلام فى الاتصال الحقيقى وذلك
لان الاتصال يطلق على معنيين احدهما اضافى لا يعقل الا بين الشيئين متصل
متصل ومتصل به وهو بمعنيين كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر وكون ا
لجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر وثانيهما حقيقى توصيف الشئ بحسب
نفسه لا بالقياس الى الغير وهو ايضا بمعنيين الاول نفس متصلية الشئ اى
كونه بذاته متصلا وممتدا واحدا فى الجهات الثلث فيكون بحسب نفسه متصلا
واتصالا باعتبارين والمتصل بهذا المعنى هو الصورة الجسمية والثانى كون الشئ

فى ذاته بحيث يمتنع تحليله الى اجزاء الوهمية متشاركة فى الحدود والمتصل بهذا المعنى
فصل للكم ولازم للمتصل بالمعنى الاول ولاشك ان المراد بالواحد بالاتصال القسم
الواحد بالاجتماع هو المعنى الحقيقى بهذين المعنيين لا المعنى الاضافى بمعنيه واما ا
لواحد لا بالشخص اى تحقيقه ان الماهية من حيث هى وحدة مبهمة بها يتحد الجزئيات
اتحادا بالذات اذا كانت الماهية ذاتية للجزئيات واتحادا بالعرض اذا كانت عرضية
لها وهذه الوحدة فى الذاتيات بالذات الذاتى وبالعرض الذى الذاتى بحسب الذهن
فقط وفى العرضيات بالذات للعرضى وبالعرض لذى العرضى بحسب الخارج والذهن
معا فان قلت قد يكون جهة الوحدة مما لا يتصور فيه الوحدة المبهمة كما يقال الطبيب
وابن عبد الله واحد قلت الجزئى وحدة مبهمة نظرا الى محمولا نعم ان جهة الوحدة
فى هذه الصورة يرجع الى محمد لها على جهة الكثرة ثم ههنا وحدة اخرى ربما يتوهم
انها من هذا القبيل وهى ما لا يكون جهة الوحدة محمولة مواطاة كالوحدة فى
الجزء الخارجى والوحدة فى المحال اذ المحل والوحدة فى الموضوع والمحمول من حيث
انهما موضوع او محمول فتدبر **قوله** بان لا يكون محمولة اليها اصلا اى لا يحمل
للمواطاة والاشتقاق ولا يحمل الذاتى والعرضى لا يقال التدبير يحمل اشتقاقا على
النسبتين كما يحمل على النفس والملك وكون اطلاق المدبر على النفس والملك حقيقة
فى عرف اللغة دون اطلاقه على النسبتين لا يجدى نفعا لان تحكيم عرف اللغة
فى المطالب العقلية غير مستقيم لانا نقول لابد فى الحمل الاشتقاقى من اختصاص
المحمول بالموضوع كقيامه ولاشك ان التدبير له اختصاص بالنفس والملك دون
النسبتين وتعلم ان الظاهر من كلام كثير من المتاخرين ان الواحد بالنسبة واحد
بالعرض بناء على ان اتصاف النسبتين بالوحدة من حيث التدبير انما هو بتبعية
اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير وانت تعلم ان جهة الوحدة

ينبغى

ينبغى ان يكون لها اختصاص بجهة الكثرة وهو ههنا على ذلك التقدير مفقود والشيخ
فى الشفاء جعله من اقسام الواحد بالذات قال واما الواحد بالمقانسة فهى منا
سبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك واحدة
فان هاتين حالتان متفقتان ولكن وحدتهما بالعرض اعنى وحدة النفسية
والمدنية لها وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين فليست الوحدة التى جعلناها
وحدة بالعرض واورد عليه ان وحدة النسبتين ان كانت لماهيتهما او لذاتى من
ذاتيهما فيدخل فى الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كانت لامر
خارج كانت وحدة بالعرض ويمكن ان يقال ان وحدة النسبتين وحدة بالذات
لكنهم جعلوها قسيما على حدة وسموها باسم خاص نظرا الى ان النسبة ههنا
التصرف ووحدة التصرف فى ان كانت فى اصل التصرف كانت وحدة بالجنس وان
كانت فى مرتبة من مراتبه كانت وحدة بالنوع ولها على كل تقدير حكم خاص ليس
ذلك فى سائر الوحدات بالذات وهو كونها منشاء للوحدة بالعرض فى النفس
والملك مثلا والتحقيق انه ان كانت جهة الكثرة نسبة هى سبب التصرف مثلا
وجهة الوحدة نفس التصرف كان الواحد بالنسبة واحدا بالعرض ويتبعه وحدة
النفس والملك فى التصرف وان كانت جهة الكثرة نفس التصرف وجهة الوحدة
جنسه او نوعه كان الواحد بالنسبة واحدا بالذات ومنشاء لوحدة النفس
والملك فى التصرف فكان نظر المتاخرين فى الاول ونظر الشيخ فى الثانى ولعل النظر ا
لثانى اتم من النظر الاول فانه لا يشتمل وحدات النسب التى يكون فيها اتحاد
واما وحدة الحالتين فليست الوحدة التى جعلناها وحدة بالعرض بالذات بل ترجع جهة
الوحدة والكثرة كوحدة نسبتى حالى محل واحد فى الحلول فيه وايضا جهة الوحدة
على النظر الاول يرجع الى منشاء التصرف مثلا بوجوب اختصاص جهة الوحدة

بجهة الكثرة نعلى هذا يكون الوحدة بالنسبة وحدة فى العارض المحمول الا ان يقال انه

امتازت هذه الوحدة بالنسبة وحدة فى العارض المحمول الا او امتازت هذه الوحدة

من ساير الوحدات فى العارض المحمول بانها مترتبة على وحدة اخرى كوحدة النفس

والملك فى المتصرف عدمها متساعلا وسموها باسم خاص فتدبر **قوله** ولا شك

اه لا يخفى ان الوحدة معنى مصدرى انتزاعى ولها حقيقة واحدة يعبر عنها بعدم

الانقسام فتارة ينسب هذا المعنى الى الجزئيات فيحصل الوحدة الشخصية او الوحدة

المبهمة تارة ينسب اعتبارا فيحصل الوحدة الاتصالية او الوحدة الاجتماعية

ولا اختلاف فى صدقها على هذه الوحدات مواطاة بل فى صدقها على ما يصدق عليه

اشتقاقا وانتسابها الى المتشاركين فى الذاتى والعرضى فافهم **قوله** وهو اولى من

الوحدة بالجنس اه سواء كانت جهة الكثرة انواعا او اشخاصا او اصنافا و

اخصية الفصل من الجنس ومساواته للنوع والحال كل منهما اصلا الا ان يقع و

جها الاولوية الواحد بالفصل لكنهما الا يقاوما ان الاتحاد فى الماهية واعلم ان

هذه الاولويات اذا اخذت من جهة الوحدة مع جهة الكثرة واما اذا اخذت

وحدها اى اخذت طبيعة النوع والجنس والفصل من حيث انهما اولوية

قوله فيكون اه المقول بالتشكيك فى الحقيقة هو الواحد بالقياس الى ما يصدق

عليه صدقا عرضيا كما اشرنا اليه وهذا لا يوجب ان يكون الوحدات مختلفة

بالحقيقة ويكون الوحدة عرضية لها **قوله** الوحدة يتنوع اه هذه الانواع

انواع الوحدة بل انواع الهوهو قال الشيخ فى الهيات الشفاء الهوهو هو

ان يجعل للكثير من وجه وحدة من وجه الخ من ذلك بالعرض وهو على

القياس الواحد بالعرض فكما يقع هناك واحد يقع ههنا هوهو وما كان

هوهو فى الكيف فهو شبيه وما كان فى الكم فهو مساو وما كان فى الاضافة فهو

مناسب واما الذى بالذات فيكون فى الامور التى لها تقدم بالذات فما كان هو فى

الجنس قيل مجانس وما كان هوهو فى النوع قيل مماثل وايضا ما كان هوهو فى الخواص

يقال له متشاكل ومتقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه ومقابل الهوهو على

الاطلاق الغير والغير منه غير فى الجنس ومنه غير فى النوع وهو بعينه الغير

بالفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا واحدا هو غير

لنفسه من وجهين فاما الاخر فاسم خاص فى اصطلاح ما للمخالف بالعدد

والغير يفارق المخالف بان المخالف يخالف الشئ والغير قد يغاير بالذات وا

لمخالف اخص من الغير وكذلك الاخر **قوله** وذلك لاختصاصه اه يعنى ان ما

ذكره المص لا يدل على اتصاف العدم والوجود بالتغاير لتحقق التمايز بين المتميز

وغير المتميز فان قلت التمايز صفة ثبوتية فالعدم والوجود لا يتصفان به قلت

التمايز عند المتكلمين النافين للوجود اللحق القائلين بتمايز الاعدام ليس من ا

لصفات الثبوتية **قوله** قلت اجيب اه المراد بالوجود والعدم ههنا الموجود والمعدوم

فلا يرد عليه ان الاعدام مفهومات محضة ولعل وجه التدبير فيه ان التمايز اذا كان

فى الاعدام بحسب المفهوم وفى الغيرين بحسب ما صدقا عليه فجاز ان يصدق الغيران

على مفهومى العدميين **قوله** فاعترض عليه اه فان قلت الجسم القديم ليس موجودا

عند المعرف فلا ينتقض التعريف بالجسمين القديمين لخروجهما عنه بقيد الوجود

قلت الجسمان القديمان على تقدير الوجود كانا غيرين بالضرورة بخلاف الاحوال

فانها على تقدير الوجود ليست متصفة بالغيرية لان وجودها يستلزم انتفاءها

لانها صفة ليست بموجودة ولا معدومة وبه يندفع ما اورد عليه بعض المحققين

من ان الجسمين القديمين عندهم ليسا بموجودين ومادة النقض يجب ان يكون

محققة الوقوع لان حاصل النقض ان هذا التعريف يدل على انهما على تقدير

الوجود ليسا غيرين مع انهما على ذلك التقدير غيران بالضرورة نعم يرد عليه
ان المراد بصحة عدم احدهما مع وجود الاخر ان لايكون بينهما علاقة يوجب عدم
الانفكاك والجسمان القديمان على تقدير الوجود كذلك فان عدم انفكاك
احدهما عن الاخر ليس العلاقة بينهما **قوله** فغير التعريف ان نقض بالجوهرين
القديمين لاينفع هذا التغيير فذلك هو العشرة فيه مسامحة والمقصود ان
ذلك ليس جزء العشرة وفيه ان هذا الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون ا
لمراد الخمسة لابشرط الانضمام واللا انضمام ويمكن الرد بان لزوم الخمسة في
هذا الكلام لامنطوقة وبان المراد بغير العشرة غير الواحد او الاثنين او الثلثة
وهكذا الى العشرة **قوله** وبان الغير الخ حمل الغير على هذا المعنى اما على سبيل
المجاز او على سبيل التخصيص وكل منهما خلاف الظاهر فلا يفي المستدل فان
بناء دليله على ظاهر المعروف **قوله** ورد بان الخ يؤيده انه لايصح اسناد الكل
في الذات الى الصفة **قوله** كصفات الافعال الخ فيه ان الاضافة عندهم ليست
بموجودة فلا يكون عندهم متصفة بالغيرية **قوله** فانهما غير موجودين وعلى
تقدير الوجود ليسا بغيرين **قوله** لكن يرد الخ يمكن تقويته بان يقال المتبادر من
التعريف ان يكون من شأن الغيرين التجرد العدم **قوله** يجاز او لى ان كان مرادهم
نفى التغاير بين الموصوف والصفة اللازمة وبين الكل والجزء من حيث ان الجزء
جزء لايلزم ذلك **قوله** المراد الخ ان اريد به جواز تصور احدهما بدون تصور
الاخر يلزم ان يكون الموصوف والصفة غيرين بجواز تصور كل منهما مع الغفلة
عن الاخر وان اريد به تجويز العقل وجود احدهما بدون وجود الاخر ان لا
يكون الصانع والعالم غيرين فان العقل لايجوز وجود العالم بدون الصانع
قوله وفيه بحث الخ الظاهر ان المراد بيان مراد قدماء الاشاعرة وذهب الى

ان هذا

ان هذا القول منهم مخصوص بصفات الله تعالى فكان حاصله على ما ذهب اليه ان العلم
والقدرة وساير الصفات السبعة او الثمانية مغايرة لذات الله تعالى بحسب
المفهوم ومتحدة معها بحسب الهوية فهذه القول عنده راجع الى نفى الصفات في
الوجود واثباتها في التعقل وهذا بعينه ما ذهب الصوفية قدس الله اسرارهم **قوله**
الاتحاد يطلق الخ وايضا يطلق بطريق المجاز على شخص الى صورة شخص اخر كظهور
ملك في صورة البشر وربما يعبر عنه بالخلع واللبس فيطلق الاتحاد على خمسة
معان ثلثة منها على سبيل الاستعارة وعلى اثنين منها على سبيل الحقيقة **قوله**
والمراد بصفات النفي كانهم ارادوا بالوصف اعم من ان يكون على سبيل المواطاة
كالوصف بالحقيقة او على سبيل الاشتقاق كالوصف بالوجود وبعدم احتياجه
الى تعقل الامر الزائد ان لايحتاج الى تحقق امر اخر غير الموصوف والصفة في
نفس الامر اى يكون مصداق الحمل نفسه فتامل **قوله** ما لايصح الخ اى مايحكم
بامتناع انفكاك الموصوف عنه بالضرورة **قوله** في مايجب الخ اى مايجب ويمكن
ويمتنع له بحسب الماهية **قوله** يعنى ان التماثل الخ لاحاجة اليه لان الصفة
النفسية عندهم عين الموصوف بمعنى ان مصداق حملها نفسه فالتماثل عندهم
صفة للذوات المتماثلة الواحدة بالاعتبار وليست لاحقة عليها **قوله** وهذا
الاعتراض الخ الاشاعرة قائلون بان الصفات النفسية عين موصوفاتها كما
اشرنا اليه مع انهم ينفون التعليل مطلقا فتعليل الوصف الواحد النوعى
بعلل مختلفة ليس مشترك الالزام **قوله** يخرج العلم الخ لايخفى ان العلم عند
كثير من المتكلمين صفة ذات اضافة والمراد منه ههنا العلم التصديقى
دون التصورى فلا يتجه عليه ان العلم عندهم اضافة فلا يكون داخلا فى المعنى ا
وان امتناع العلمين انما يصح على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهم لايقولون به

[illegible]

قوله لان الصغر واخوانه اه لقائل ان يقول المتكلمون عدوا الصغر والكبر
والقرب والبعد من المحسوسات ويكون موجودا بالضرورة ونفى الوجود
عن الاضافات لاينافى لاحتمال انيكون مرادهم من الاضافات مفهوماتها الاما
صدقت عليه قوله فحقه ان يقيد اه وذلك لان القيد فى الاثبات التخصيص
فكان فى النفى التعميم بناء على ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم ذلك ان
ناخذ استحالة الاجتماع ههنا بمعنى وجوب عدم الاجتماع من الجهة سواء كانت
واحدة او متعددة لاعدم امكان الاجتماع قوله لابد اه لايخفى ان العقل لايقتضى
ذلك بل يوجب عدم اجتماع الضدين فى محل واحد لامن جهة واحدة ولا من
جهتين وما ظن ان السواد والبياض مثلان مع اجتماعهما فى البلقة التى هى
محل واحد من جهتين ساقط لان البلقة عندهم ليس محلا واحدا فانهم لايقو
لون بالمتصل الواحد قوله ثم ذلك النقض اه الظاهر ان المنافى نفى التضادين
الامور الاعتبارية التى يختلف عند العقل باختلاف الاعتبار ويمكن اجتماعهما
فى محل واحد من جهة واحدة على تعريف الضدين فانه يدل على انهما لايجتمعان
فى محل اصلا لامن جهة واحدة ولامن جهتين وليس وعدمه الحل والحرمة
ونحوهما مما يجزم به قوله وستعرف اه هذا القيد مذكور فى تعريف المتقابلين
مع الوحدة وههنا بدونها فهو هنالك قيد يدخل وههنا قيد يخرج كما اشرنا
اليه والتحقيق انه اذا ذكر مع الوحدة يكون قيد الاجتماع فاذا وقع فى سياق النفى
يفيد التعميم بناء على ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم واذا ذكر بدون ا
لوحدة لايكون قيد الاجتماع بل بيانا لاطلاقه فان الاجتماع لايتصور الابهما
فاذا وقع فى سياق النفى يفيد التخصيص بناء على ان نقيض الاعم اخص من
نقيض الاخص فتامل ولاتغفل قوله فانه صفة اه لايخفى ان تعريف الصفة

المقصد الخامس في التقابل

لنفسية كما سبق لايصدق عليها الا ان يقال المراد من القيام بالمحل وجود الاعراض يعبر
عنه به قوله الاترى اه اشار الى ان الواسطة فى الاثبات يستلزم احد الامرين
اى الواسطة فى الثبوت والواسطة فى العروض لايخفى انه يحتاج الى الاثبات بل ا
لامر ليس كذلك البتة الاترى فى الواجب والوجود تحقق الواسطة فى الاثبات
وانتفى الواسطتان الاخريان ولعل المقصود ان التنافى بين الضدين بالنظر
الى ذاتيهما بحيث يحكم به بمجرد تصورهما بخلاف المثلين فان التنافى بينهما ليس
كذلك ولاشك ان الواسطة فى الاثبات لايجتمع مع هذا النحو من انتفاء الواسطتين
الاخريين وفيه ما فيه قوله الاول اه يمكن تأييده بما ذهب اليه الحكماء من
ان تشخص الشئ هو بعينه نحو وجوده وان وجود العرض هو بعينه وجوده فى
موضوعه والحق ان ذلك المدعى بديهى وهذه المسالك تنبيهات عليه فان قيل
اجتماع المثلين كاجتماع الخطين فى سطح واحد واجتماع السطحين فى جسم واحد
متحقق فانها حالة فى تمام السطح والجسم حلول الطريان قلنا المراد بوحدة المحل ههنا
وحدته فى الذهن والخارج معا ووحدة محل الخطين والسطحين انما هى فى الخارج فقط
والسطح او الجسم من حيث انه ممتد الى جهة محل الخط او السطح من حيث انه ممتد
الى جهة اخرى محل الخط الاخر فالمحل ههنا ليس واحدا فى الخارج والذهن بل فى ا
لخارج فقط مع ان المتكلمين لايقولون بالاطراف قوله الثانى اه الكلام فى اجتماع
النظريين المتماثلين فاجتماع العلمين النظريين بان يكون احدهما تصورا بالوجه
والاخر تصورا بالكنه او احدهما تصورا بالوجه والاخر تصورا بوجه اخر او
احدهما ظنا والاخر تعينا خارجا عن البحث قوله الثالث اه فان قلت يمكن قلبه
انه لو امتنع اجتماع المثلين لجاز ان لايوجد احدهما فى المحل ويوجد الاخر
فيه واذا انتفى احدهما عن المحل جاز اتصافه بضده قلت اخذ فى الدليل ان

الفصل الحادي عشر في التقابل

زوال احد الضدين بعد وجوده مصحح لوجود الضد الآخر لان عدمه مطلقا مصحح له
نعم يرد عليه ان زوال احد الضدين مطلقا مصحح الوجود الآخر بل مع انتفاء ما يماثله
قوله الرابع اه حاصله انه لو امكن اجتماع المثلين لارتفع الامان عن حكم الحس وا
لعقل وجاز ان يكون السواد المحسوس سوادات كثيرة ولو على سبيل المجاز ولو سلم
ان ذلك على سبيل المجاز بحسب الاصطلاح فلا يمكن ان بعد التصريح بوحدة
الذات وعدم التصريح بوحدة الزمان لا يفهم الا الاجتماع في الذات وذلك ان تقول
الوجود عند الحكماء ظرف الجزء الزمان سموه بالدهر كما مر فلا يبعد ان يكون
قيد وحدة الزمان احترازا عن الاجتماع فيه قوله لا ادخال المتضائفين ولا ادخال
المتناقضين ايضا فان كلا من الوجود والعدم يصدق على الآخر من جهة الوجود
في الذهن والعدم في الخارج وكلا من الوجود واللاوجود يصدق على المتصف بالوجود
من جهة حمل الاشتقاق والمواطاة ولذا اعتبر في التناقض فوق الثمانية المشهورة
وحدة الحمل لا يقال هذا القيد ادخال المتضادين ايضا كالسواد والبياض المحققين
في البلقة من جهتين فانها محل السواد من جهة ومحل البياض من جهة اخرى
وكالحرارة والبرودة المجتمعتين في الماء الفاتر فان الكيفية القائمة به حارة قيا
لقياس الى البرودة الشديدة وبرودة بالقياس الى الحرارة الشديدة لانا
نقول المراد بوحدة المحل وحدته بحسب الذهن والخارج والبلقة محل واحد
بحسب الخارج دون الذهن لما تقرر في موضعه ان اختلاف العرضين يوجب
تعدد المحل في الذهن واما الكيفية القائمة بالماء الفاتر فهي كيفية واحدة
لا يتصور فيها التقابل ثم لا يخفى ان المراد بالابوة والبنوة الابوة والبنوة المطلقتان
لان الابوة الجزئية القائمة بزيد انما هي بالقياس الى البنوة الجزئية القائمة
ماثية لا به وكذا البنوة الجزئية القائمة به انما هي بالقياس الى الابوة الجزئية

القائمة

القائمة مائية لابيه وبهذا ظهر ان المتضائفين على نحوين الاول الابوة والبنوة
المطلقتين والثاني كابوة زيد لعمرو وبنوة عمرو لزيد وفيه وحدة الجهة لا ادخال الاول
وظهر ان هذا القيد وكذا قول الشرح من جهتين منعة بالعارض فلا بالمعروض كيف و
ح يكون قيد وحدة الذات مغنيا عنه فتامل قوله وهما بهذا المعنى اه التضاد ا
لمشهوري هو التضاد المصطلح عليه في قاطيغورياس كما صرح المحقق الطوسي في الا
ساس وهو ليس بهذا المعنى بل اعم منه قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء نقسم الان
على الوجه الذي ينبغي ان يفهم عنه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس وهو غير ا
لمصطلح في العلوم ومن تجشم ان يجمع بين الامرين فقد عنى نفسه فنقسم على هذا الا
صطلاح هكذا المتقابلان اما ان يكون ما بينهما معقولية بالقياس الى الغير فهما متضائفان
والا فاما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين بعينه الى الآخر من غير
عكس واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال من كل واحد منهما الى الآخر او
لا عن احدهما انما الآخر لان الواحد لازم له فيسمى القسم الاول تقابل العدم والملكة
واما القسم الثاني وما دخل فيه بجملته فيسمى في قاطيغورياس اضدادا سواء كان احدهما
وجوديا والآخر عدميا او كان كلاهما وجوديا كذلك اذا كان الموضوع ينتقل من كل واحد
منهما الى الآخر او كان احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه ولا اليه فان جميع هذه يسميها اضدادا
في هذا الموضوع ولا يبالي بان يكون احدهما معنى وجوديا والآخر معنى عدميا قوله و
ان اعتبر اه اعلم ان القدماء اعتبروا في التضاد المستعمل في قاطيغورياس ان يكون
بين الضدين غاية الخلاف والمتأخرون لما زعموا انه لا يشتمل الا الطرفين اي السواد
المحض والبياض الصرف ظنوا ان التضاد الذي هو احد اقسام الاربعة المنحصرة
فيها التقابل لا يعتبر فيه غاية البعد اذ لو اعتبر زاد قسم خامس وتحقيق المقام
الوان مثلا لها طرفان احدهما سواد محض والآخر بياض صرف وساير الالوان اوسط

بمعنى ان العقل بمعونة الوهم ينتزع عنها مراتبها بحسب الشدة والضعف فالتضاد ف
الحقيقة انما هو بين الطرفين واما فى اوساط فهو باعتبار مراتبها المنتزعة عنها وذلك
يرجع الى تضاد الطرفين كما يشهد به الحدس الصائب كيف والتخالف فى الجملة يرجع
الى التخالف من وجه والتشابه من وجه وهما لا يمكنان فى الالوان البسيطة التى
ليست لها من حيث هى الاحيثية واحدة فالتخالف فى الجملة انما هو فى المراتب المنتزعة
عنها من حيث ملاحظة الطرفين معها ويحول حول ذلك ما قيل ان القسم هو التقابل با
لذات والتقابل بين الحمرة والصفرة مثلا انما هو من جهة قرب الحمرة الى السواد و
قرب الصفرة الى البياض وما قيل ان التقابل بين الاوساط من حيث انها افراد السواد
والبياض والتفصيل ان تفرض سلسلتين احدهما من السواد والبياض والاخرى من
ساير الالوان فالاولى طرفاها السواد المحض والبياض الصرف ووسطها الحقيقى فالاتفاق
فى نسبة الى الطرفين وغير الحقيقى ما فيها تفاوت والاخرى طرفاها ما ينتزع
عنه السواد فقط وما ينتزع عنه البياض فقط ووسطها الحقيقى ما ينتزع عنه
ما هو وسط حقيقى فى الاولى ووسطها الغير الحقيقى ما ينتزع عنه ما هو وسط غير
الحقيقى فى الاولى فالاوساط فى هاتين السلسلتين والطرفان فى السلسلة الثانية
ليس بينهما من حيث هى تقابل وتضاد بل تغاير محض وبهذا يندفع ما اورده ههنا
انه تحقق فى الاوساط لونان مختلفان قرب كل منهما الى كل من الطرفين على السواد والبياض
لان لونان مختلفان كيف يجتمعان فى التضاد والتعاند وانه تعلم بالضرورة ان بين الحمرة
والصفرة تعاندا بحسب خصوصية نوع كل منهما وانه تفرق بالضرورة بين السواد
والحمرة وبين البياض الضعيف والصفرة فتامل جدا فى هذا المقام من قلب سليم وذ
هن مستقيم **قوله** كالمرة لا يخفى ان الحلو مثلا اذا صار مرا يتغير شخصه ويستحيل نوعه
الى مزاج الحر فلا يكون التضاد فى الطعوم فان التضاد بل التقابل مطلقا انما هو بالقياس

الى محل

الى محل واحد شخصى كما سيأتى وبهذا يندفع ما يتراى وروده من ان التضاد الحقيقى
عندهم ليس الا بين الشيئين المتخالفين بين الحلاوة والمرارة والحموضة لكمال التباعد مع تحققه
بينهما وان التقابل عند المحققين منحصر فى الاربعة التى احدها التضاد الحقيقى مع
ان التقابل بين الملوحة والمرارة مثلا ليس بشئ منها ثم المر طعم بسيط متوسط بين
الحلاوة والحموضة والعقل ينتزع عنها بمعونة الوهم الطرفين فان قلت القوم حكموا
للطعوم التسعة بسائط وسائرها كالمر وغيرها مركبات فالايراد انما هو يتوجه
على المص حيث جعل بين الحلاوة والحموضة تضادا وجعل المرة وجعل المرة متوسطا بينهما
قلت من البين انهم تسامحوا فى ذلك كيف والفرق بين الكيفية التى فى الماء الفاتر وا
لكيفية فى المرة وجعل احدهما بسيطا والاخر مركبا تحكم بل اراد بالتركيب ههنا كون
المر مثلا بحيث يصح انتزاع الحلاوة والحموضة عنه فما ظن ان المر مركب من الحلاوة
والحموضة جعله متوسطا بينهما تكلف فهو من بعض الظن يبقى بعد موضع نظر
قوله كما يقرااه العدالة كيفية مركبة من الفقه والشجاعة والحكمة والجود
مقابلها فكان كيفية مركبة من اطراف هذه الكيفيات اطراف الافراد والتفريط
لا على التعيين والا يكون الضد للواحد اكثر من الواحد والمراد بتركيبهما من
هذه الكيفيات كونها بحيث يصح انتزاعهما منهما بضرب من التحليل **قوله**
اى لا تضاد بين الاجناس اه فان قلت المراد بالاجناس اجناس ليست
انواعا وبالانواع متوسطة لان التضاد الحقيقى انما هو بين السواد والبياض
كما مر وقد تقرر فى موضعه ان مراتبهما بحسب الشدة والضعف انواع مختلفة
وهما جنسان لهما قلت هذا بحسب المشهور والنظر الجلى والتحقيق على ما يظهر
بالنظر الصائب ان حمل السواد والبياض على مراتبهما حمل العرضيات الانتزاعية
واطلاق الجنس عليها على سبيل المسامحة لانا نعلم بالضرورة ان انتزاع السواد

والبياض عن مراتبهما وحملهما عليهما على نحو واحد ولا شك ان حملهما على ما هو وسط
حقيقي بينهما حمل عرضي ضرورة ان نسبته اليهما على السوية فكان بسيطا فكذا سائر
المراتب قال الشيخ في التعليقات ليس للالوان فصل جوهري نسبته الى البياض وا
لسواد نسبة النطق الى الانسان ولا للبسائط فصل جوهري بل يكون ذلك المركب
الجوهري **قوله** ثبت بالاستقراء اه وقد استدل الشيخ في الهيات الشفاء على
ان ضد الواحد واحد حيث قال ان جعل جاعل غايته الخلاف انها قد يقع بين الواحد
وبين الضدين اثنين فذلك محال لان المخالفة بين الواحد وبينهما اما ان يكون في
معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفان للواحد من جهة واحدة متفقة في صورة
الخلاف ويكون نوعا واحدا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون ذلك وجوبا من
التضاد لا وجها واحدا فلا يكون ذلك الفصل الذي اذا لحق الجنس فعل ذلك النوع من
غير انتظار شيء وخصوصها في البسائط بل يكون من جهة احوال ولواحق يلزم النوع
وكلامنا في الخط واحد من التضاد وفي التضاد الذي بالذات فقد بان ان ضد الواحد
واحد ويمكن ان يستدل على نفي التضاد بين النوعين المختلفين بالجنس بان منا
التضاد بينهما على ذلك التقدير لا يكون كل واحد من الجنس والفصل بل واحد
منها او الا يكون التضاد تضادا واحدا فيكون ذلك التضاد حقيقة بين الفصلين
او بين الجنسين لا بين النوعين وبهذا يظهر لك ان التضاد في الحقيقة ليس الا في
البسائط واما نفي التضاد في الاجناس فلان الجنس بلا انضمام طبيعة فصلية
غير محصلة لا يصلح ان يكون ضدا فتدبر **قوله** فان اعتبر قوله اه هذا لا يكفي في
العدم والملكة المشهورين بل لا بد من ان يمتنع انتقال الموضوع من العدم الى ا
الملكة ويمكن انتقاله من الملكة الى العدم كما صرح به في اساس المنطق وايضا لا بد من
ان يكون الملكة قوة هي مبدء قريب للعقل والعدم عدمها قال الشيخ في قاطيغورياس

الشفاء

الشفاء الذي ههنا ليس هو العدم الذي تقابل اي معنى وجودي بل الذي تقابل
العينية اعني فقدان القوة التي بها يمكن الفعل متى شاء صاحبها **قوله** ولذلك
اثبتوا اه كانهم جوزوا ان لا يكون ضد الواحد واحدا وذهبوا الى ان كمال البعد
انما هو بين الصورة النارية والمائية وانما خصصوا الصور النوعية بالعنصرية
لان التضاد لا يتحقق بين الصور الفلكية ولا بين الصور المعدنية ولا بينها وبين
الصور النوعية العنصرية اذ التضاد انما هو بالقياس الى محل واحد ومواد ا
لصور الفلكية مختلفة ومخالفة لمادة العناصر ومحل الصور العنصرية هو الهيولى
ومحل الصور المعدنية هو الممتزج من العناصر الاربعة التي ليس امتزاجها على
نحو واحد نعم لو كانت الهيولى محلا للصور المعدنية لتحقق التضاد بين الصور المعدنية
وبينها او بين الصور العنصرية على تقدير انعدام الصور العنصرية في المواد بين الصور
المعدنية فقط على تقدير بقائها **قوله** واللابياض المراد باللابياض رفع البياض لا
غير البياض لان مفهوم غير البياض وان كان حالا فيما ليس ببياض لكنه مقابل للبياض
باعتبار الحمل دون الحلول **قوله** واجيب بان العدم اه فيه ان العدم المطلق بمعنى
سلب الوجود المطلق تقابل العدم المضاف اليه لامتناع اجتماع العدم المطلق بمعنى
سلب الوجود المطلق وعدم علم المطلق بهذا المعنى يعم المطلق بمعنى سلب الوجود
المطلق لا تقابل العدم المضاف اليه لامكان اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على
وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني ان يلاحظ نفس الطبيعة لا مع الا
طلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا لنفسه فهو على الوجه الثاني
فيجتمع مع ثبوته في ضمن فردين بهذا ينحل الشك المشهور وهو ان عدم العدم
المطلق فرده ونقيضه وبينهما تنافي اذ الفردية تقتضي الحمل والتناقض يقتضي عدمه
وذلك لانه ان اريد بالعدم المطلق سلب الوجود المطلق فعدمه ليس فردا له وان

اريد به السلب المطلق فعدمه ليس نقيضا له وما قيل ان دفع كل شئ نقيضه ليس
كليا لما ان نقيض كل شئ رفعه ليس صحيحا وبالجملة موضوع الفردية والتناقض ههنا
متغايران بالذات وقد جعل بعض الاجلة من المتاخرين في التفصي من هذا الاشكال
موضوعهما متغايران بالاعتبار وقال هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد
بقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع العدم مقابل
له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول هو كونه مقيدا بقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه
رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار وحاصل كلامه ان هذا العدم من
حيث هو عدم مقيد بقيد ما لا بالخصوصية فرد له فان مناط الفردية هو التقييد
بقيد ما وخصوصية القيد ملغاة ومن حيث هو رفع مقيد به بخصوصية نقيض
له فان مناط كونه نقيضا له هو كونه رفعا له من حيث هو رفع له بالخصوصية
لا من حيث ذاته خصوصية من خصوصيات المقيد فمن اعترض عليه بان المقيد
باعتبار مطلق التقييد اذا كان نوعا من العدم كان باعتبار الخصوصية اخرى بان
يكون كذلك ونوعية الاول بالقياس الى طبيعة العدم غير ملاحظة لان يكون الثاني
ايضا نوعا منه فكانه لم تنبه على المراد ولم يصل الى المقصود ثم يمكن الجواب عن اصل
الاعتراض بان المراد بالوجودي ههنا اعم مما يستلزم له فالتقابل بين الاعمى و ا
للاعمى تقابل السلب والايجاب اذ لا يعتبر في الحمل العمى الذي هو العدمي محل
قابل للعمى الذي هو وجودي بهذا المعنى فتامل **قوله** وثانيا اه هذا ظاهر الدفع
لان التقابل بين عدم اللازم ووجود الملزوم يرجع الى التقابل بين عدم الملزوم
ووجوده او بين عدم اللازم ووجوده فالتقابل بينهما انما هو لاستلزام وجود ا
لملزوم وجود اللازم وعدم اللازم عدم الملزوم ثم الحق ان اللازم الاعم في الحقيقة انما
هو لازم الاعم فبين وجود اللازم وعدم الملزوم ايضا تقابل بالعرض **قوله** وددبان اه

لكلام اه لا يخفى ان وصف الشئ بحال المتعلق في الحقيقة وصف للمتعلق كما بين موضعه
فحمل وجود اللازم وعدم الملزوم حقيقة هو اللازم والملزوم الا ان يقال الوجود
والانتفاء رابطيان بينهما **قوله** تنبيها اه بل تنبيها على ان المراد بالوجودي ههنا ما
لا يكون سلبا بمقابله وبالعدمي ما يكون سلبه ولعله اشار الى ان ذلك ليس
معنى اخر للوجودي مغاير للمعاني الثلث المشهورة واحد منها اي ما لا يكون السلب
جزء مفهومه لكن تخصيص السلب بسلب المقابل **قوله** فقد دخل اه قد عرفت ان
لا تقابل بينهما بوجهين **قوله** الثالث اه قد سبق ان المراد بالوجودي ههنا ما لا
يكون السلب جزء مفهومه فالضدان لا يلزم ان يكونا موجودين خارجيين وكذا
الملكة لا يلزم ان يكون موجودة خارجية كيف وبه لا يصح حصر التقابل في الاربعة
ولا ينعكس تعريف الضدين ولا تعريف العدم والملكة وقد سبق ايضا ان المراد با
متناع اجتماع المتقابلين امتناع اجتماعهما باعتبار الحلول فالتقابل بين الضدين
لا يكون باعتبار وجودهما في الخارج وكذا بين العدم والملكة لا يكون باعتبار اتصاف
المحل بالعدم ووجود الملكة في الخارج كيف والتقابل بين الشيئين باعتبار وجود
احدهما في نفسه ووجود الاخر لغيره مما لا يقبله الذهن السليم **قوله** واما الا
يجاب ه والسلب اما تفصيله ان الايجاب بثبوت النسبة التقييدية والسلب
انتفاؤها فورد هذين المتقابلين على النسبة التقييدية ومحلها هو الموضوع
والمحمول لان كلا من وقوع النسبة ولا وقوعها نسبة تامة خبرية فهذا
المتقابلان بهما بالنظر الى نفسها وجود ذهني لا يجذ وحذ والوجود الخارجي
بالنظر الى حصولها في ذهن وجود ذهني لجذ وحدة لان كلا منهما بهذا الاعتبار
كان اعتقاد الاتحاد العلم من المعلوم وامتناع تعلق الادراك التصوري بالنسبة
التامة الخبرية كما ذهب اليه المتاخرون وبالنظر الى تفسيرهما بعبارة وجود مجازي

والتقابل بينهما انما هو باعتبار الوجود الثانى والثالث لاجتماعهما بحسب الوجود الاول و
فيه اما اولا فان ما ذكره هو تفسير السلب والايجاب المعتبرين فى القضايا وما هو من
التقابل هو السلب والايجاب مطلق سواء كان فى القضايا او فى المفردات قال الشيخ فى
ان المتقابلين بالسلب والايجاب ان لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية
والا مركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع
واحد فى زمان واحد محال ح واما ثانيا فلان العلم الذى هو عين المعلوم هو العلم
التصورى دون التصديقى بل الحق ان الكيفية الاذعانية من لواحق الكيفية
لعلمية كما يشهد به الوجدان السليم قال ناقد المحصل كانهم قسموا المعانى الى نفس
الادراك والى ما يلحقه وقسموا الى ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذ
والى ما يجعله كذلك كالهيئة اللاحقة به من الامر والنهى والاستفهام وغير ذلك
وسموا القسمين الاولين بالعلم واما ثالثا فلانا نعلم بالضرورة ان بينهما مع قطع
النظر عن الوجودات الثلثة تقابلا وليس ذلك الا تقابل السلب والايجاب بل لا نقا
ان التقابل بينهما ليس الا بهذا الوجه الذى بالنظر الى الواقع مع قطع النظر عن
الوجودات الثلث فان العقل الصريح يحكم بانه يجرى فى المطابق والمطابق با
لكسر والفتح ولا يختص بالمطابق بالكسر فتدبر **قوله** الرابع اه ينبغى ان يذكر ح
تقابل الايجاب والسلب المعتبر فى المفردات وهو ان يوخذ مثلا وجود الفرس
فى نفسه وسلب وجوده كذلك فالمتقابلان بالايجاب والسلب فى المفردات الوجود
والعدم والمحموليان كما انهما فى القضايا الوجود والعدم الرابطيان قال الشيخ فى
الشفاء ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان
كان باعتبار وجوده لغيره **قوله** فمن زعم اه تلخيص المقام انه ان اخذ صدق مفهوم
الفرس وسلب صدقه كان التقابل بين الفرس واللافرس تقابل السلب والايجا

المعتبر فى القضايا او كان تقابلا باعتبار الحلول فى الموضوع والمحمول لرجوعهما الى وقوع النسبة
او لا وقوعها وان اخذ وجود الفرس فى نفسه وسلب وجوده بالمعنى المصدرى كان
التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب المعتبر فى المفردات وكان تقابلا باعتبار الحلول
فى الحقيقة الفرسية بان يكون الحلول فى الايجاب وسلبه فى السلب على قياس
الحمل فى القضايا وان اخذ مفهوم الفرس من حيث هو وسلب مفهوميته لا با
لمعنى المصدرى كان التقابل عنهما خارجا عن الاقسام الاربعة بل سمى ذلك تنافيا
لا تقابلا لكونه باعتبار الحمل دون الحلول وما قيل ان السلب لا يضاف الا الى
الوجود فهو لو سلم كان فى السلب بالمعنى المصدرى فهذا الزاعم ان زعم ان بين الفرس
واللافرس تقابل السلب والايجاب نظرا الى الوجهين الاولين فصحيح وان زعم
بينهما هذا التقابل نظرا الى هذه الوجوه مطلقا فليس بصحيح **قوله** والتقابل با
لذات اه اراد ان بين التقابل مقول على اقسامه الاربعة بالتشكيك واستدل
عليه اولا بان التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب فان معنى التقابل
استلزام كل من المتقابلين سلب الاخر وهذا المعنى فى السلب والايجاب بالذات
وفى ساير الاقسام بالعرض ولا شك ان التقابل بالذات اولى من التقابل بالعرض
والمراد بالتقابل بالذات نفى الواسطة فى الثبوت لا نفى الواسطة فى العروض و
لا نفى الواسطة فى الاثبات والا يكون الاقسام الثلثة تقابلا فى الحقيقة ولا يصح
الحكم بالتقابل بين الضدين مثلا بديهيا وثانيا بان السلب ينفى نفس الايجاب
بخلاف الضد فانه لا ينفى نفس الضد الاخر بل عارضه ولا شك ان التنافى الذاتى
اولى فى امتناع الاجتماع من الثانى للعرضى ويرد على الوجه الاول انه ان سلم ان
معنى التقابل هو استلزام كل من المتقابلين سلب الاخر فلا نم ان هذا المعنى هو
يثبت فى الاقسام الثلث بواسطة السلب والايجاب وعلى الثانى انا لا نسلم ان

الفصل الحادى عشر فى خاتمة

المرصد الخامس في العلية والمعلولية

احد الضدين لا ينفي نفس ضد الاخر كما انه ينفي عارضه ينفي نفسه كيف والتقابل
المصدرى نوع المتقابلات وهى حصص منه بل التشكيك انما هو فى الحاصل منه
اى مفهوم التقابل بالنسبة الى المتقابلات وذلك يرجع الى التباعد وتحقيق ا
لمقام انه لا اختلاف فى مفهوم التقابل ضرورة ان مفهومه يصدق على اقسامه
الاربعة على السوية ولو سلم فنفى احد المتقابلين الاخر ليس نفس التقابل بل
لان سالها على التعين مما يلزم هو تشكيك لازم التقابل فى التقابلات بل الاختلاف انما
هو فى التعاند الذى هو مصداق القضية المنفصلة والتعاند الذى هو بحسب التحقق
فى الواقع اما الاول فلان التعاند بين النقيضين اقوى من التعاند بين الضدين
لتعاند النقيضين فى الصدق والكذب معا وتعاند الضدين فى الصدق فقط
واما الثانى فلان التعاند بحسب التحقق بين الضدين اقوى من التباعد بين السلب
والايجاب لان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف
فان الابيض متصف بسلب السواد مع امر زايد عليه وهو الاتصاف بالصور المانع عنه
والجسم الشفاف متصف بسلب السواد فقط وبهذا التحقيق يرتفع الاختلاف الذى
بينهم فى هذا المقام فافهم وتدبر **قوله** لما كانت العلة الخ عدل عن التعريف المشهور
الذى اورده المص فى صدر هذا الموقف للامور العامة وجعل هذه العلة من العوارض
الشاملة للموجودات على سبيل التقابل لان هذا التعريف اعم من التعريف المشهور
ولا يلزم عليه ان بعض المباحث تطليقيا وشمول العلة على سبيل التقابل اشمل من
شمولهما على سبيل الاطلاق مع ان الاول معلوم بالضرورة والثانى غير المعلوم لا با
لضرورة ولا بالبرهان كما ان انتفائه كذلك تصور **قوله** احتياج الشىء الخ يطلق ا
لعلية على معنيين الاول كون الشىء محتاجا اليه والثانى كونه مرتبا عليه اى
كونه بحيث لولاه لامتنع وجود الاخر وكونه متقدما على الاخر بالذات وهما متلازمان

ضرورة ان المحتاج اليه وهو المرتب عليه والمرتب عليه هو المحتاج اليه وبكل منهما
معنى مصدرى انتزاعى مضايف للمعلولية المصدرية ومعنى اخر هو منشاء ا
لانتزاع والمقصود ههنا هو المعنى الاول بالمعنى المصدرى وتصور كنهه ضرورى
فان كنهه ليس الا ما يحصل فى الذهن عند الانتزاع على قياس ساير المعانى المصدرية
فلا يرد عليه ان اللازم من التصديق الضرورى مطلقا اى الحاصل بكل واحد من طرق
على الكسب وممن لا يقدر عليه انه يكون المراد ضرورية بوجه ما وهو مما لا يقبل النزاع
ولا يحتاج الى البيان **قوله** فالمحتاج اليه الخ فيه اشارة الى ان المحتاج اليه فى عدم
الشىء لا يسمى عليه لذلك الشىء بل يقال له علة لعدمه وكذا المحتاج اليه فى وجود
الشىء له وانتفائه عنه لان المحتاج حقيقة هو وجود الشىء لا نفسه كما ذهب اليه
القائلون بالجعل المؤلف واثر الجعل عندهم وان كان هو اتصاف ونسبة الى الطرفين
سواء الا ان محط الحكم هو المحمول دون الموضوع **قوله** والعلة اما تامة الخ فيه
مسامحة لان الوحدة معتبرة فى المقسم فلا يصدق على العلة التامة فانها علل
كثيرة وليست علة واحدة كما سياتى **قوله** الكان ما به الشىء بالفعل اى يكون بحيث يمتنع
نقيضه بحصوله لا بالفعل من حيث هى لا من حيث انها مستلزمة لامر اخر
وكذا المراد بما به الشىء بالقوة فلا ينقض تعريف هاتين العلتين بمادة الفلك منعا و
جمعا **قوله** لانا نقول الخ هذا الجواب بعد تسليم ان صورة السيف هى الشكل ا
لمخصوص دون ما هو مبدء الاثار المختصة به وحاصله ان هذا الشكل مطلق
ليس صورة للسيف بل الشكل المقارن لمادة الحديد ولك ان تقول فى الجواب ان
اليس مركب صناعى والكلام فى المركب الحقيقى **قوله** وليس المراد الخ فيه تعريض
على المباحث يطلق الصورة والمادة مكان العلة الصورية والمادية والحق انه
قد يفرق بين الصورة والمادة وبين العلة الصورية والمادية بان الصورة

والمادة تختصان بالاجسام والعلة الصورية والمادية تعمان الجواهر والانواع ا
لغير الحقيقية من الاعراض وربما لا يفرق بينهما فيطلق الصورة والمادة موضوع ا
لعلة الصورية والمادية كما ان الشيخ في الهيات الشفاء اطلق العنصر والصورة
على هاتين فالمص رحمه الله اراد بالصورة والمادة ههنا العلة الصورية والمادية
واشار الى ان بينهما مساوقة ما حيث لا يتحقق الصورية والمادية الا في الاجسام
فان الجواهر المجردة بسائط والانواع الغير الحقيقية من الاعراض غير معتبرة هذا
واما ما ذكره بعض المحققين ههنا ان الغرض منه دفع السوال يرد وهو ان ايراد
مباحث العلة الصورية والمادية في الامور العامة وخيل حيث لا يتحققان في
الاعراض ففيه انهما على ما بين هذا المحقق لا يتحققان في الانواع الحقيقية من الا
عراض والمعتبر في الامور العامة شمولها للماهيات الحقيقية ثم ههنا اشكال وهو
ان العلة الداخلة لا ينحصر في العلة الصورية والمادية لانهما لا يتحققان في كثير
من الاعراض المركبة كالخلقة المركبة من الشكل واللون والعشرة المركبة من
الوحدات على ما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء كيف والعلة المادية
يجب ان يتقدم على العلة الصورية واجزاء هذه الاعراض ليس ههنا تقدم
وتاخر ولك ان تقول الخلقة ليس مركبا حقيقيا اذ التركيب الحقيقي ان يترتب
على المركب اثر سوى اثار الاجزاء والخلقة ليس لها كذلك اما العدد فليس يحتاج
الى الوحدات في الوجود بل في التاليف فقط فالتاثير فيه بعينه التاثير فيها كما يشهد
به التامل الصادق فليتامل **قوله** ولها اي المادة اه الظاهر كلام الشيخ في
طبيعيات الشفاء ان هذه الاشياء اسماء للهيولى العنصرية واطلاق المادة
والطبيعة عليها باعتبار انها مشتركة بين الصورة ولها اسم اخر هو الاسم
الموضوع قال الشيخ في طبيعيات الشفاء هذه الهيولى من جهة انها بالقوة

قابلة للصورة او الصور فيسمى هيولى ومن جهة انها بالفعل فاعلة بصورة فيسمى
في هذا الموضع موضوعا لهما ويسمى معنى الموضوع الذي اخذناه في المنطق جزء
اسم الجوهر فان الهيولى لا يكون موضوعا بذلك بمعنى البتة ومن جهة انها
مشتركة بصور كلها يسمى مادة وطبيعة ولانها ينحل اليها التحليل فيكون هو ا
لجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركب اسطقس وكذلك كل ما يجري
مجراها ولانها يبتدئ منها التركيب في هذا المعنى بعينه يسمى عنصرا وكذلك
كل ما يجري في ذلك مجراها وكانها اذا ابتدئ منها يسمى عنصرا واذا ابتدئ من
المركب وانتهى اليها يسمى اسطقسا اذ الاسطقس البسيط هو اجزاء المركب
قوله اي العلة فسر الغاية بالعلة الغائية لان الغاية اعم من العلة الغائية
فان الاثر المترتب على الفعل من حيث انه نتيجة لذلك الفعل يسمى فائدة
له ومن حيث انه على طرف الفعل ونهاية يسمى غاية له ثم ذلك الاثر المسمى
بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على الفعل بالقياس الى الفاعل
غرضا ومقصودا وبالقياس الى الفعل علة غائية وان لم يكن سببا كان فائدة
وغاية فقط **قوله** لتوقفه عليهما اه كون الفاعل والغاية علتين للوجود
انما هو على تقدير الجعل المؤلف بل الحق انهما في المعلول المركب على كلا التقديرين
ليسا علتين حقيقة للوجود وايضا فان الكل يستتبع الاجزاء في التقوم
والوجود كما يشهد به الوجدان السليم قال الشيخ في طبيعيات الشفاء
الفاعل والغاية كانهما مبدءان غير قريبين من المركب المعلول فان
الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لاتحاد المادة الغيرية من ا
لمعلول لا سببا قريبا من المعلول او يكون معطيا للصورة فيكون سببا
لاتحاد الصورة والغاية سبب للفاعل في انه فاعل

وسبب للصورة والمادة بتحريكها للفاعل **قوله** فان الموجب لايكون اه اى الموجب التام
لايكون بفعله علة غائية خارجة عن ذاته فلا يرد عليه ان الفاعل الموجب عندهم
يجوز ان يكون نفسه علة غائية بل صرحوا بان ذات الواجب تعالى علة غائية
كما انه علة فاعلية مع ان الايجاب ههنا مقابل للاختيار الذى هو كون الفاعل بحيث
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ويندفع عنه ما اورده الامام فى شرح الا
شارات من ان الحكم بكون العلة الغائية مخصوصة بالفاعل المختار ينافى ما حكموا
به من اثبات الغايات اى العلل الغائية للطبايع اذ لا اختيار لها ضرورة وذلك لان
الطبايع ليست موجبة تامة لاثارها بل صرحوا بانها ليست فاعلة لها اصلا ولا حاجة
فى دفعه الى ما ارتكبه المحقق الطوسى من التزام تحقق الشعور فيها قال الشيخ فى ا
لهيات الشفاء العلة الفاعلية الطبيعية لا يفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء
التحريكات فيكون مفيد الوجود فى الطبيعيات مبدء الحركة **قوله** والغاية معلولة
اه اى فى عالم الكون والفساد وقال الشيخ فى الهيات الشفاء فان الذى بالذات
للعلة الغائية بما هى علة غائية ان يكون علة لساير العلل ويعرض لها من جهة
ان معناه قد يكون واقعا فى الكون ان يكون معلولا والتحقيق على ما يقتضيه النظر ا
لدقيق ان العلة الغائية علة محضة وليست معلولة اصلا لان الفاعل فى الوجود
مطلقا ليس الا الواجب تعالى وهو فاعل لاجل ذاته لا لاجل غيره ولا علة له علة
بل هو فاعل لذاته كيف وعلمه تعالى علم فعلى لا يعزب عنه شىء فكما ان الفاعلية
ينحصر فيه فكذلك الغائية فافهم **قوله** فانا اذا وجدناه اه يعنى ان الامكان فى
موضوع اولا فكانه قيل ما يحتاج اليه الممكن بعد ثبوت الامكان فلا يرد عليه ان يكون
الامكان وصفا للمعلول لا يقتضى عدم اعتباره فى جانب العلة كما فى العلة المادية
والصورية وهذا الوجه بعينه يجرى فى عدم اعتبار الاحتياج فى جانب العلة واما التأثير

والوجوب

والوجوب فوجه عدم اعتبارهما ان التأثير يرجع الى نفس العلة والوجوب
الى نفس المعلول ولا يبعد ان يقال لو كان الامكان علة يلزم تقدم الاحتياج على
نفسه بمرتبتين لكونه علة الاحتياج ولو كان الاحتياج علة يلزم تقدمه على نفسه
بمرتبة واحدة فتدبر **قوله** فتقدمها على المعلول اه انت تعلم ان العلة التامة
عبارة عن احاد العلل الناقصة لا غير المجموع المركب منها المغاير لها ولا يصدق ا
لعلة عليها كما يصدق على العلة الناقصة ويكون واحدة من العلل الناقصة امكان
تقدمها بمعنى تقدماتها لا بمعنى تقدم مجموعها ولا بمعنى تقدم كل واحد واحد
منها والفرق بين الاحاد المحضة والمجموع وكل واحد واحد وكذا بين تقدمات الا
حاد وتقدم المجموع وتقدم واحد مما لا يخفى على احد وبهذا يظهر لك ان وجود
العلة التامة هو وجودات العلل الناقصة وعدمها هو عدماتها وبه يظهر
لك ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة التامة لا الى عدم العلة الناقصة
لا بخصوصها ولا لا بخصوصها ساقط عن درجة التحقيق فتامل ذلك لعل ان ا
لحق لا يتجاوز عنه **قوله** او المجموع الاجزاء قد عرفت ان العدد سواء كان
على الجزء الصورى او غير مشتمل عليه ليس مركبا من الاعداد فلا ان يكون مجموع
المادة والصورة جزء للعلة التامة فلا يلزم تقدم الشىء على نفسه بل ليس
ههنا فى الحقيقة جزء وكل لما عرفت ان العلة التامة اما لا نتجاوز فيه **قوله**
قلنا انه جزء الفاعل اه حاصله ان المراد بالفاعل ههنا هو الفاعل المستقل
بالتأثير فكان وجود الشرط عدم المانع من تتمته وقيوده وكان ذكره متضمنا
لذكرهما لتضمن ذكر المقيد ذكر القيد فلا حاجة الى افرادهما بالذكر بل يجب
عدم ذكرهما لان المعلول يتوقف على المقيد اى ما يصدق عليه المقيد و
لا يتوقف على القيد بل يستلزمه فان القيد خارج عن المقيد ولازم له و

يلزم من توقف الشئ على الملزوم توقفه على اللازم وربما اجيب عنه بان المقسم
هو العلة القريبة والشرط وعدم المانع من العلل البعيدة لان المعلول يتوقف عليهما
بواسطة توقف تاثير الفاعل عليهما لكن يشكل بالغاية فانها من العلل البعيدة
لكونها علة فاعلية الفاعل ويمكن التفصى عنه بان احتياج المعلول الى الغاية
فى نفس الصدور وان كان بواسطة احتياجه الى الفاعل لكن احتياجه اليها
فى نحو صدوره الواقع على وفق الارادة بلا واسطة فان للمعلول بحسب نحو
تقومه ووجوده احتياجات الاول احتياجه فى التاليف وهو الى المادة والصورة
فقط لا الى غيرهما من العلل لا بالذات ولا بالعرض كما عرفت والثانى احتياجه
فى نفس الصدور اى لا من حيث وقوعه على وفق الارادة وهو اولا وبالذات
الى الفاعل وثانيا وبالعرض الى ساير العلل والثالث احتياجه فى الصدور من
حيث هو واقع على وفق الارادة وهو الى الفاعل والغاية اولا وبالذات والى غيرهما
ثانيا وبالعرض فتامل جدا قوله وقد يجعلان اه هذا الجاعل كانه اخذ المادة بمعنى
القابل مطلقا لا بمعنى الخارج عن هذا التقسيم فلا يرد عليه ان جعل الشرط وعدم
المانع من تتمة المادة مع تحققهما فيما لا يتحقق فيه المادة كالبسايط بعيد
قال الشيخ فى الهيات الشفاء فيكون المبادى اذن كلها من جهة خمسة ومن
جهة اربعة لانك ان اخذت العنصر الذى هو قابل وليس جزء من الشئ غير
العنصر الذى هو جزء كانت خمسة وان اخذت كلها شيئا واحدا لاشتراكهما فى معنى
القوة والاستعداد كانت اربعة نعم يرد عليه ان حيثية اجتماع الشرايط وارتفاع
الموانع فى القابل تعليله لا يحتمل التقييد به لان القابل هو ذاته من حيث هو فكان
معنى كون الشرط وعدم المانع من تتمة المادة انهما من توابع المادة وداخلان
فى اعدادها ولا يخفى انه لا يدفع النقض الا بتكلف قوله فانقلت اذا جعلت اه

هذا

هذا السوال لا يرد على تقديرنا مع كون عدم المانع جزء الفاعل قوله لكن يجوز
ان يتوقف اه فانقلت عدم المانع سلب بسيط لا حقيقة له بثبوت له شئ فكيف
يجوز ان يتوقف عليه شئ قلت هذا كالمجهول المطلق حيث حكم عليه ولا يحكم عليه
والجواب الجواب قوله بل معناه اه بل معناه انه من قيود الفاعل المستقل بالتاثير
ولوازمه فالمعلول لا يتوقف عليه اصلا قوله وايضا الموضوع اه فيه ان الموضوع
داخل فى شرط وقد مر انه من تتمة الفاعل والمادة فلا حاجة الى التعرض له ولعله
مبنى على تفسير الشرط بما لا يشمل الموضوع كما هو المتبادر منه قوله الجنس اذا
اخذ اه حاصله ان الجنس والفصل اذا اخذا لا بشرط شئ كانا متحدين مع الماهية
واذا اخذا بشرط لا شئ كانا مادة وصورة فلا يرد عليه ان الكلام فى الجنس والفصل
من حيث الجنسية والفصلية وكونهما مادة وصورة باعتبار اخذ لا ينفع قوله
اذ نقول اه يفهم منه ان الاجزاء العقلية علل واجزاء بحسب الوجود الذهنى
والامر ليس كذلك فانها ليست اجزاء فى كلا الوجودين كما مر تحقيقه كيف والجزئية
واللاجزئية لا يختلفان باختلاف الوجود قوله اما ان يكون جزءها عقليا اه
الجزء العقلى ليس من اقسام العلية لانه ليس جزء فى الحقيقة كما سبق قوله الاولى
لو علل اه لا يخفى ان هذا الدليل يدل على امتناع تعدد العلة التامة بمعنى المحتاج
اليها مطلقا سواء كان على سبيل الاجتماع او على سبيل البدلية وكذا على امتناع
تعددها بمعنى المترتب عليه مطلق فان الشئ لا يترتب الا على ما يحتاج اليه ولو
ترتب فى ظاهر الامر على سببين كان فى الحقيقة مترتبا على القدر المشترك بينهما
قوله منشاء الاحتياج اه ان اريد بالعلة كون الشئ محتاجا اليه فبين الا
حتياج والعلة معية وان اريد بها الترتب فالامر بالعكس فتامل جدا فى هذا ا
لمقام كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة وعقل مستقيم قوله فلا استحالة فيه اه

القصد الثانى او اعلم ان
لشخص قد يعلل بعلتين
مستقلتين

انت تعلم ان امكن فى وجوده وعدمه محتاج الى العلة فى وجوده الى وجودها و
فى عدمه الى عدمها فلو كانت احدى العلتين موجودة ووجد المعلول بوجود
والاخرى معدومة ولم يعدم المعلول بعدمها يلزم الترجيح بلا مرجح فان ا
لمفروض ان كلا من علتى الوجود والعدم متحققة مع تحقق احد المعلولين دون
الاخر بل يلزم ترجيح المرجوح بعدم احتياج العدم الى التاثير مع ان هذا الدليل
كما اشرنا يدل على امتناع توارد العلتين مطلقا ضرورة ان الاحتياج وعدمه لا
يختصان بحال الوجود **قوله** فيلزم تحصيل الحاصل اى تحصيل الحاصل بتحصيل اخر
لان تحصيل العلة الثانية مغايرة لتحصيل العلة الاولى بالضرورة كيف وتحصيلها انتفى
بانتفائها لامتناع زوال المعروض بدون بقاء العارض فلا يرد عليه ان العلة الثانية يفيد
اصل الوجود فى الزمان الثانى فالفاعل فى كل زمان يفيد اصل الوجود وتلك الافادة
مستمرة باستمرار الوجود سواء كانت من علة واحدة او متعددة **قوله** لانا نقول انه
انت خبير بان العلم العلة علة تامة لعدم المعلول ولا يمكن تخلفه عنه كما لا يمكن
تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة فانه كما يقال وجدت العلة فوجد المعلول
يقال عدمت العلة فعدم المعلول بل فرق فذلك الاستلزام كاستلزام وجود العلة
بوجود المعلول ولا يتوقف على امتناع ان يكون يوجد شخصى علتان مستقلتان
ولو لم يستلزم عدم العلة عدم المعلول لكان وجوده اعم من وجودها واللازم الا
عم فى الحقيقة لازم للاعم فيكون العلة فى الحقيقة هى قدر المشترك بين هاتين
العلتين **قوله** وقد يقال الخ لا يخفى انه اذا كان لكل منهما تاثير تام كان تاثير كل
منهما مغاير التاثير الاخر ويلزم تحصيل الحاصل المستحيل والحق ان المؤثر على ذلك
التقدير حقيقة هو القدر المشترك وكانت خصوصية كل منهما ملغاة فى التاثير
فانا لا ننفى بالتاثير الا ما **قوله** الترتب ولا شك ان المترتب عليه فى الحقيقة على ذلك

التقدير هو القدر المشترك ثم العلة بمعنى الترتب وبمعنى كون الشئ محتاجا اليه
مثلا زمان كما اشرنا اليه فى صدر هذا المرصد والمقصود فى هذا الدليل بيان
امتناع تعدد العلة التامة بالمعنى الاول ويلزم منه امتناع تعدده بالمعنى ا
لثانى كما ان المقصود فى الدليل الاول بيان امتناع تعددها بالمعنى الثانى ويلزم منه
امتناع تعددها بالمعنى الاول فلا تغفل **قوله** كجوهر فرد الخ يجرى ذلك فى الجسم
بمرات متعددة فان الحركة القائمة بجسم واحد حركة واحدة شخصية مركبة
من الحركات الشخصية القائمة باجزاء ذلك الجسم حاصلة عن كل من الدافع و
الحادث لكنه اجرى فى الجزء الواحد لكونه اظهر **قوله** فان استقلال الخ فيه
انه يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد على سبيل البدلية
وقد عرفت انه محال مطلقا فالصواب ان هذه الحركة المخصوصة لا يمكن ان
يتخلص عن احدهما بذلك الوقت المخصوص او الحرب المخصوص سواء اعتبر
انفراده او الذى يحصل عن مجموعها فالعلة المستقلة هو المجموع وكل واحد
ليس علة مستقلة اصلا **قوله** على معنى الخ هذا على تقدير ان لا يكون الكلى
الطبيعى موجودا واما على تقدير وجوده فالمعنى ان الطبيعة مستندة الى ا
لطبيعة والفرد الى الفرد ولان الطبيعة فى ضمن الفرد مستندة الى علتين
فان ما يدل على امتناع استناد الواحد الشخصى الى علتين يدل على امتناعه
لكن استناد الطبيعة الى الطبيعة لكن ذلك فى غير الفاعل والمادة والصورة
فان مفيد الوجود يجب ان يكون متعينا وكذا الجزء الخارجى على ما يشهد به
الضرورة واما سائر العلل فيجوز ان يكون طبيعة نوعية بل جنسية **قوله** او
منضما الى غيره هو محل الاخر اما وحده او منضما الى غيره لكن المحقق ههنا
هو الاول من الثانى فان المخالفة نسبة يتوقف على الطرفين ويحصل بمجرد

حصولها فكل من المخالفتين مستندة الى محله بان يكون طرفا و محلا له والى محل الآخر
بان يكون ظرفا له فقط وبذلك الاعتبار يصير مجموع المحلين علتين متعددتين
وبهذا ظهر ان العلة الواحدة يجوز ان يستند اليها معلولان بان يتعدد باختلاف
نحو العلية **قوله** عند من يقول اه لا يخفى ما فيه وكانه اراد ان المخالفتين على
تقدير اعتبارية الاضافات لا يكونان مثلين لاختصاصهما في الاصطلاح بالموجودين
الخارجيين او اراد انهما على ذلك التقدير لا يكونان معلولين لاختصاصهما ايضا
بالموجودين الخارجيين في الاصطلاح **قوله** فان ما يصح على تقديره وكذا لا يصح
بحسب الوجود الذي بينهما تمايز فيه فان الفصل بحسب ذلك الوجود دافع لابهام الجنس
وليس علة له كيف ويحمل الجنس على الفصل وهما يحملان على النوع بحسب ذلك
الوجود ولا يحمل معلول على علة ولا المعلول والعلة على المركب منهما فان العلة
اه فيه نظر اولا بان قد سبق ان الطبيعة لا يستند الى علتين لانها غير موجودة
في الخارج فكيف يكون العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة الحرارة الا ان يقال المراد
بانها صورتها النوعية وان لم يلائم قوله كما ان المعلول طبيعة الحرارة وثانيا
بانه قد مر ان معنى استناد المعلول النوعي الى العلتين المستقلتين ان يستند
فرد منه الى علة وفرد اخر الى علة اخرى فان اعتبر افراد النار والحرارة يصح
التمثيل الا ان يقرر الكلام في تعليل الواحد النوعي بالعلتين المختلفتين بالنوع
كما يدل عليه ما نقل عن الملخص وان دل جواز التعليل بالعلتين المتحدتين بالنوع
على جواز ذلك **قوله** المعلول الواحد بالنوع اه هذا معنى استناد النوع الى الجنس
واستناد الفرد الى الفرد او الى النوع على تقدير وجود الكلي الطبيعي واما على تقدير
ان لا يكون موجودا فمعناه استناد الفرد الى الفرد فقط **قوله** بان يكون هذه ا
لمعينة اه انت تعلم ان هذه المعينة على ذلك التقدير لا يكون علة سواء اريد

بالعلة

بالعلة كون الشيء محتاجا اليه او كونه مترتبا عليه اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه سابق للاول ولعل المراد بالتعين من جانب العلة انه لا يدخل لتعينها في
تحقق المعلول بل العلة يستدعى تعينها الاستلزام كون الشيء علة ان يكون
متعينا لكن ذلك انما هو في الفاعل والجزء الخارجي فقط كما اشرنا اليه فحاصل
الجواب معنى تعليل الواحد النوعي بالعلتين ان الماهية من حيث هي محتاجة
الى القدر المشترك بين العلتين ومستندة اليه ومن حيث الخصوصيتين
محتاجة ومستندة الى كل من الخصوصيتين فان اريد في السوال باحدى ا
لعلتين احديهما لا من حيث الخصوصية نختار الشق الاول ولا نختار الشق ا
لثاني **قوله** ثم الصواب في الجواب اه هذا الجواب على تقدير نفي الكلي الطبيعي
واما على تقدير اثباته فالجواب هو الاول على ما قررناه **قوله** كالمبدأ الاولى
المبدأ الاول بحسب صفاته الحقيقية والاعتبارية عند الحكماء واحد لا تعدد
فيه لان صفاته الحقيقية عندهم عين ذاته تعالى وصفاته الاضافية وا
لسلبية اعتبارية يرجع الى حيثية الوجوب وعين الذات واما وحدته
بحسب الشرايط والقوابل فالمشهور انهم يقولون به وهو عليه ما اشتهر عنهم
في صدور الكثرة والتحقيق انهم لا يقولون به كما صرح في الشفاء وغيره كيف وعلمه
تعالى علم فعلي محيط بجميع الممكنات بحيث لا يعزب عنه شيء قال شارح الاشارات
شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي هي في مرتبة
الاخيرة الى المتوسط والمتوسط الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ
الاول ويجعل المراتب شروطا معدة ولا افاضة وهذه مواخذة تشبه المواخذة
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول
له على الاطلاق وقال بهمنيار في التحصيل ان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة

الوجود الا ما هو برى من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو وصف الاول لا غير وبا
نبه
لجملة اتفقت كلمة الحكماء على ان الايجاد مختص بالواجب لذاته وعامة الاشاعرة لو غلوا
حتى لقوا العلية مطلقا عما سواه تعالى الا ان اكثر المحققين اثبتوها ولنا في هذا المقام
برهان شريف سنذكره ان شاء الله تعالى **قوله** ولا يلتبس الخ لا يخفى عليك ان
الاشاعرة وان اثبتوا لله تعالى صفات حقيقية لكنها عندهم ليست جهات الصدور
الكثرة عنه لانها مشتركة بين معلولاته بل جهات الصدور عندهم تعلقات الارادة
كيف ولو صدر العالم عنه من حيث هو او من حيث صفاته القديمة يلزم تخلف المعلول
عن علته التامة او قدم العالم بجميع اجزائه فالمبدأ الاول على رأيهم لا يندرج في
هذه القاعدة ان تعلقات الارادة عندهم جهات الصدور لا انهم اثبتوا صفات زائدة
قوله وقد تقرر هذا الوجه الخ يمكن ان يستنبط ههنا وجه اخصر وهو
انه اذا صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كان صدور احدهما عنه باحدى المصدريتين
وصدور الاخر بمصدرية اخرى فلا يكون صدورهما من جهة واحدة ويرد على ا
لتقريرات الثلث انه يجوز ان يكون كل من المصدريتين عين المصدر على نحو ما
قال الحكماء في عينية صفات الله تعالى والجواب ان اتحاد المصدريتين يستلزم
اتحاد الصادرتين بالضرورة واتحادهما مع تعدد الصادر غير معقول ان للايجاد
معنيين الاول ايجاد حقيقي مقدم على الوجود يقال اوجد فوجد والثاني ايجاد انتزاعي
متاخر عنه والكلام ههنا في المعنى الاول ولا شك ان اتحاده ذاتا واعتبارا يستلزم
اتحاد اثره كذلك بالضرورة فتامل **قوله** والجواب عن الاول الخ انت تعلم ما فيه
والحق ان الكلام في المصدرية الحقيقية التي هي ما به المصدرية او منشأ انتزاع
المصدرية وهي بهذا المعنى موجودة في الخارج والا لما كان لانتزاعها منشأ ثم
المصدر
ولا يتحقق المصدرية والصادرية اصلا وهي على تقدير تعدد الصادر ليس عين

فانها

فانها على ذلك التقدير يتعدد ولو بالاعتبار والمفروض ان المصدر واحد حقيقي
لا تعدد فيه اصلا فتدبر **قوله** اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها الخ فان قلت لم لا يجوز
ان يترجح ذلك الاقتضاء باقتضاء اخر وهكذا فغاية ما يلزم هو التسلسل في الامور ا
لاعتبارية قلت لا في اقتضاءات هذه المعلولات الاخيرة دون اقتضاءات المعلول
من مرجح مع ان ذلك مما يشهد به الوجدان وما ذكر تنبيه عليه نعم هذه المقدمة
مما يشهد به الوجدان لكن المقدمة الوجدانية لا يورد في محل النزاع **قوله**
او غير مشاركة فيها الخ لعله اشارة الى دفع ما اورده بعض المحققين من انه اذا
اشترك الخصوصية بين الجميع لكانت مع العدد المشترك فلو اقتضت شيئا
لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة بخصوصياتها وانت
خبير بان مناسبة احد المتباينين بالخصوصية المشتركة ليست من جهة ما
هو مباين للاخر والا لم يكن لذلك الاخر مناسبة مع تلك الخصوصية المشتركة
بل من جهة ما هو متحد به في وجه ما فيلزم ان يكون هناك اشتراك في جهة
واحدة يتعلق بها الخصوصية حقيقية **قوله** وان سلم الخ ههنا مقامان الاول
ان الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني ان المبدأ ا
لاول كذلك وهذا الايراد متعلق بالمقام الثاني ومندفع عنه لان جميع الاضافات
في المبدأ الاول عندهم يرجع الى حيثية الوجوب وهي عين الذات كما اشرنا
اليه سابقا نعم يرد عليه ان المبدأ الاول يجوز ان يصدر عنه الكثرة نظرا الى
الشروط والقوابل الخارجية عن ذاته على ما ذهب اليه المحققون منهم كما مرت
الاشارة اليه فالصادر الاول يجب ان يكون واحدا لا غير **قوله** قال الامام الرازي
الخ قد عرفت ان المصدرية عبارة عن الخصوصية بجهة صدور ا كانت مختصة
به بحيث لا يشارك فيها غيره فكانت جهة صدور ا جهة للا صدور ا فلو صدرت

بهذه الحيثية يلزم التناقض بين صدود لا الف الذي يتضمنه صدودة ولا صدود
لا الف الذي يتضمنه صدود الف من حيث اختصاص الجهة به فالتناقض انما هو
بين صدود لا الف ولا صدود لا الف لا بين صدود الف وصدود لا الف قال بعض
المحققين صدود لا الف ليس صدود الف فيما اتصف بصدود لا الف وقد اتصف
بلا صدود الف فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدود
الف ومن حيثية اخرى بلا صدود الف واما اذا لم يكن منه الا حيثية واحدة
لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشئ بامر هو
لا اتصافه بالآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز
اجتماعهما من حيثية واحدة واورد عليه اولا بانه لو صح ذلك لزم ان يكون
الحركة ضدا للسواد لان الحركة لا سواد والسواد لا حركة فلا يمكن ان يجتمعا من
جهة واحدة فيتحقق التقابل بينهما ولما كانا وجوديين كانا متضادين وثانيا
بان للصدود نقيضين احدهما باعتبار حمل الاشتقاق وهو رفع الصدود
وثانيهما باعتبار حمل المواطاة وهو اللاصدود اي المغاير للصدود ولا يمتنع
اجتماع الصدود واللاصدود بحسب حمل الاشتقاق اذ اللاصدود ليس
نقيضا له بهذا الاعتبار وانت خبير بان المصدر من حيث هو مصدر لالف ليس
مصدرا لها بل ليس سببا الا مصدرا لالف كما ان الانسان من حيث هو ضاحك
ليس كاتبا ولا شيئا آخر الا ضاحكا فلو كان مصداق مصدرية الف ومصداقية
امرا واحدا يلزم اجتماع النقيضين فان المصدر على هذا التقدير يكون مصدرا
لب من حيث هو مصدر الف وما قد عرفت انه من حيث هو مصدر الف
ليس مصدرا لب فيجتمع النقيضين من جهة واحدة ولو كان مصداقهما
متعددا يلزم اجتماعهما من جهتين ولعل ذلك مراد بعض المحققين لكنه تسامح في العبارة

وبه يندفع

وبه يندفع ما اورد عليه من الايرادين ثم لا يخفى ان هذا الدليل على ما قررناه
كما يدل على ان الواحد من هو واحد لا يكون فاعلا للامرين بان يكون مصداق
الفاعلية امرا واحدا كذلك يدل على انه لا يكون قابلا للامرين بان يكون مصداق
القابلية امرا واحدا وعلى انه لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد ولا فاعلا لشئ
وقابلا لشئ آخر بان يكون مصداق الفاعلية والقابلية امرا واحدا لا يقال ان
امتناع قبول الشئ الواحد للامرين من جهة واحدة يلزم ان يكون كل اثنين بينهما
تقابل بالذات اذ على ذلك التقدير يصدق انهما لا يجتمعان في محل واحد من
جهة واحدة لانا نقول المعتبر في المتقابلين تعدد الجهة التقييدية المحضة
وفي غيرهما تعددها سواء كانت تقييدية محضة او تقييدية تعليلية وا
لتعليلية المحضة لا يكفي فيه فان مصداق القضية يجب ان يكون مترتبا
لموضوعهما كما يشهد به الضرورة وايضا المتقابلان يمتنع اجتماعهما نظرا الى
ذاتيهما واما غير المتقابلين فامتناع الاجتماع فيه ليس كذلك انما هو با
لنظر الى المحل فليتامل **قوله** واعترض عليه ان القابلية لها معان الامكان
الذاتي والامكان الاستعدادي والاتصاف والظاهر ان هذا الدليل مختص
بالمعنيين الاوليين والدليل الاول متناول للمعاني الثلث ذلك ان تقول
قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الواجب تعالى موجد للكل وفاعله فانه
بالفاعلية في المرتبة الاولى الذات البحت وفي المراتب الاخر الذات من حيث
الاقتران بامر على ان يكون الحيثية تقييدية اذ لو كانت تعليلية يلزم صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقي وقد تبين عندهم بطلانه فنسبة الفاعل اي ا
لمتصف بالفاعلية الى المعلول في جميع المراتب بالوجوب بخلاف القابل فان
نسبته اي المقبول في جميع المواد بالامكان لان المتصف بالقبول في جميعها

القصد ان البسيط لا يكون
قابلا وفاعلا

هو ذات القابل والحيثية الماخوذة فيه حيثية تعليلية دون تقييدية فرو طي د ة
ان معروض السواد مثلا هو الجسم من حيث انه مقارن بشرايط القبول بان يكون
الحيثية شرطا للعروض لا قيدا للمعروض فان قلت ان اعتبرت الذات بعد المرتبة
الاولى ومع حيثية تقييدية يكون امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج فكيف
يتصف بالفاعلية قلت لا يكون الذات في التغاير الاعتباري متميزة بحيث لا
عتبار بان تدخل فيها حيثية كما انها في التغاير الحقيقي لا يتميز بان تدخل فيها
تشخص بل الحيثيات في التغاير الاعتباري والتشخصات في التغاير الحقيقي من
لوازم الحقيقة المتميزة ولواحقها وبالجملة الحيثيات والتشخصات داخلة في الو صف
والمفهوم دون الذات والحقيقة فتدبر لعله يحتاج الى لطف قريحة **قوله** لزم امكان
الوجوب وامتناعه لا يلزم من الوجوب في بعض الصور امكانية في جميعها والدليل
لا يتم بدون ذلك ومن المعلوم ان في جميع الصور ان اعتبر الفاعل والقابل مع
الفعل والقبول لزم الوجوب في كليهما مع ان هذا الاعتبار معزول عما نحن فيه
وان اعتبر لا مع الفعل والقبول لزم في كلها وجوب الوجوب او وجوب الامكان
قوله ورد هذا الجواب الخ اورد عليه ان المفروض عدم اختلاف الجهة في ا
لفاعلية والقابلية واما تغاير الفاعلية والقابلية نفسها فلا محال نفيه فان
اي يكون بالقياس اليها نسبتان مختلفتان ولا يخفى ان اللازم ههنا هو الوجوب
والامكان بالقياس الى معروض الفاعلية والقابلية من حيث هو لا من حيث
انه فاعل وقابل **قوله** سواء كان زمانا متناهيا او غير متناه فيه ان الحركات الغير
المتناهية بالعدد في مدة متناهية يحصل الا في الزمان الغير المتناهي فاللا
تناهي بحسب العدة مستلزم للاتناهي بحسب المدة **قوله** واما زمانها الخ لا
يخفى ان الزمان في الجانب المستقبل غير متناه بمعنى انه لا يقف عند حد وغير المتناهي

المقصد الخامس القوة الجسمانية لا تفيد امورا غير متناهية

بهذا المعنى يرجع الى المتناهي فان ما يتحقق منه ليس الا متناهيا فاللا تناهي بحسب
المدة ليس باعتبار لا تناهي الزمان في الجانب المستقبل بل باعتبار لا تناهيه ثم
في الجانب الماضي فما ثبت في الشرع من دوام نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار ليس
فيه اللا تناهي بحسب المدة لا بحسب العدة حقيقة ثم للقائل ان يقول الزمان
يقبل الانقسامات الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد فكيف يكون اللا تناهي
بحسب الشدة باعتبار لا تناهي الزمان في القلة والنقصان والجواب انا نفرض
حركة يقطع مسافة معينة في زمان معين ثم نفرض حركة اخرى يقطع هذه
المسافة في نصف ذلك الزمان ثم في نصف نصفه وهكذا جميع اجزائه الفرضية
المتناقصة حركات متفاوتة المراتب في السرعة فلا شك ان المراتب التحتانية
في السرعة اضعف من المراتب الفوقانية وانها متنوعة منها بضرب من ا
لانتزاع ومندرجة فيها على نحو من الاندراج حتى ان الوهم ايضا اذا قاس بين
هذه المراتب ربما يذهب الى ان الفوقانية متالفة من التحتانية فكان غير
المتناهي في الشدة وهو فوق هذه المراتب باسرها ولا تناهيه باعتبار لا تناهي
تلك الاجزاء الفرضية الزمانية او باعتبار لا تناهي عدد هذه المراتب المفروضة
وهو على تقدير الوجود يحصل في الآن دون الزمان ضرورة ان كلما نفرض في الزمان
هو تحته في السرعة وبهذا التقرير يتضح لك ان الاعتراض المذكور في الشرح
نشأ من عدم تصور اللا تناهي بحسب الشدة ثم من البين ان اندراج هذه
المراتب فيه ليس على سبيل التحقيق بل على سبيل التخيل فلو فرض وجوده لكان
لي فالها وعلى ذلك مبنى الدليل الذي اورده بهمنيار في التحصيل وحاصله
ان هذا الغير المتناهي ان يمكن اشد منه فهو نهاية وان امكن فلم يكن غير
متناهية الشدة ويحول حوله ما ذكره الشيخ في النجاة وهو انه لا معنى للا تناهي في ا

بخلاف المدة والعدة اذ فيما لا يلزم التناهى على تقدير ان لا يكون وراثه مدة اخرى وعدة
اخرى فان انتفاء المرتبة الزائدة فيهما لاجل اللاتناهى اذ لا يمكن الزيادة على غير المتناهى
المنسق النظام فى الجانب الذى هو فيه غير متناه بخلاف الشدة فان انتفاء الزيادة
عليها يستلزم كونها نهاية الشدة **قوله** فيكون تلك القوى الخ فيه ان المؤثر فى
الابدان هو النفوس المجردة لا القوى الجسمانية وان سلم فاللازم هو اللاتناهى
بمعنى لا تقف وذلك يرجع الى التناهى كما اشرنا اليه وان سلم فليس هذه الآثار
مع اتساق النظام والحق ان الآثار الغير المتناهية اذا كانت منتظمة موجودة فا
لا يختص بالقوة الجسمانية بل غير الجسمانية ايضا لا يقوى عليها وان لم يكن منتظمة
موجودة فانها لا يختص بغير الجسمانية ايضا بل الجسمانية ايضا لا يقوى عليها
قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء اذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب غير متناه فكذلك
لا يقوى على خلط من مراتب مختلفة واما انها لا يقوى على ترتيب غير متناه فقد
بين مما نقلناه واما اذا كان كل كثرة منها غير منتظمة فى ترتيب واحد او يكون الكثرة
جنسا واحدا لا ترتيب فيه فلا تبين لنا فى هذا العلم امتناعه **قوله** فيكون التفاوت
بين اثريهما الخ اى من حيث انهما اثران لهما ضرورة ان البحث فى آثار القوى من
حيث انها آثارها فلا يرد عليه انه يجوز ان يكون فى الكبير والصغير عائق
يمنعهما عن التاثير ويكون ذلك العائق فى الكبير اكثر ممانعة كالخلاء فانه فى الكبير
حجمه اكثر ممانعة قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء الكلام فى هذه التقديرات كا
الكلام فى التقديرات التى فرضناها فى قوام الملاء والخلاء وذلك لانا لسنا نحتاج
الى اعتبار هذه المناسبات بالفعل بل نقول انما نقدر مناسبة توجب هذا
الحكم فهو متناه على التقديرات التى يعقلها المهندسون **قوله** من مبدأ واحد الخ
اى من واحد الى جانب الماضى لا الى جانب المستقبل والا يكون الحركتان اللتان فو

غير متناهيين

غير متناهيين كما مر اليه الاشارة ولا يظهر التفاوت بينهما اذ لا ح لا يكون الخارج من القوة
الى الفعل منها فى كل وقت الا متناهيا **قوله** والاول ان القوة الخ انت تعلم ان المدعى
ان الآثار المختلفة التى يقال لبعضها طبيعى ولبعضها قسرى المنسوبة الى القوى
الجسمانية متناهية سواء كانت نسبتها اليها على سبيل الحقيقة او لا **قوله** وهو
غير لازم لجواز الخ لا يخفى ان هذا المنع غير متوجه لانا فرضنا الجسمين متماثلين
فى الطبيعة متفاوتين فى الصغر والكبر بان يكون الصغير على مقدار نصف الكبير فيكون
القوة بالضرورة مشتركة بينها وقوية على الفعل فى كليهما ثم ما ذكر فى سند المنع لا
يصلح السندية فان ما منه يلزم هو ان لا يكون الواحد عشر الحجر فى عشر المسافة
قوله لجواز تفاوت الخ قد علمت من كلام الشيخ ان المعتبر ههنا تقدير المناسبات
لا وجودها وهكذا نقول فى الخامس فتامل **قوله** لكن التحريك الطبيعى الخ
لا يخفى ان النفوس الحيوانية والنباتية عندهم حادثة باشخاصها فلا يتصور
عدم تناهى تحريكاتها حتى يستدل على ابطاله **قوله** منقوض بالافلاك لا يظهر لهذا
وجه فان حركة الفلك ارادية عنده والكلام فى الحركة الطبيعية والقسرية **قوله**
بمعنى تقدم العلة الخ قد عرفت ان للعلة معنيين احدهما كون الشئ محتاجا اليه
وثانيهما كونه مترتبا عليه فلعل المعترض اراد بالعلة المعنى الثانى وطلب التقدم
الذاتى بمعنى سواء هما والمستدل اراد بها المعنى الاول المستلزم للمعنى الثانى
فمن ذهب الى نظرية اراد بالعلة الماخوذة فى تفسير الدور المعنى الاول ومن ذهب
الى ضرورية اراد بها المعنى الثانى **قوله** قال والاولى الخ اى على تقدير ان يستدل
على امتناع الدور فهذا لا ينافى ضروريته كما ذهب اليه القائل مع ان النظرى ما
هو يتوقف على النظر لا ما يحصل به **قوله** والاقوى هذا لا ينافى اولوية الاولى
فانه بالقياس الى الدليل الاول لكونه عند المعترض نفس المدعى بعبارة اخرى **قوله**

المقصد السادس فى [illegible]

وهو ان نسبة المعتبرة الخ اه اورد عليه اولا بان هذا الوجوب هو الوجوب بالغير
والامكان هو الامكان بالقياس الى الغير ولا منافاة بينهما وثانيا بان هذا الدليل
لا يبطل جميع اقسام الدور فانه مختص بالعلة التي لا ينفك المعلول عنها كالعلة
التامة ولا يخفى ان هذا الوجوب هو الوجوب بالغير والامكان هو الامكان
بالقياس الى ذلك الغير الذي الوجوب بالنظر اليه والتنافي بينهما ظاهر
وان كل علة وحدها او مع علل اخرى يستلزم المعلول بخلاف المعلول فانه
لا يستلزمها الا وحده ولا مع شيء اخر فعلى كلا التقديرين نسبة العلة الى
المعلول بالوجوب ونسبة المعلول الى العلة بالامكان وهذا كما تراه مبني على
ما ذهب اليه الش من جواز توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
والا فالمعلول يستلزم العلة وحدها او مع علة اخرى كما ان العلة وحدها
او مع علة اخرى يستلزمه والاولى ان يحمل عبارة المتن على ان العلة
من حيث العلية واجبة بالنسبة الى المعلول من حيث المعلولية وا
لمعلول من حيث المعلولية ممكن بالنسبة الى العلة من حيث العلية
وان كان واجبا بالنسبة الى بعض العلل من حيث الخصوصية فتدبر **قوله**
لان تحقق النسبة الخ اه فيه ان في التغاير الاعتباري لا بد من اخذ حيثية
تقييدية في احد المتغايرين وح لا يتحقق الدور فالاولى ان يقال يلزم في الاخرى
الاستحالة التي يلزم في الاولى اي النسبة بين الشيء ونفسه واستحالة
اخرى هي نسبة الشيء بالوجوب والامكان معا الى ذلك الشيء ولك ان
تقول في ابطال الدور ان العلية والمعلولية من المتقابلات المتضائفات
فلا يمكن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة **قوله** لا يقال جاز ان يكون
اه ينبغي ان يجعل هاتان الحيثيات تقييديتين فان مجرد اختلاف الحيثية

التعليلية لا يكفي في جواز اجتماع المتقابلين والدور كما انه لا يتحقق مع تعدد ا
لحيثية التعليلية كذا لا يتحقق مع تعدد الحيثية التقييدية بل الدور انما يكون على
تقدير وحدة الحيثية التقييدية سواء كانت التعليلية واحدة او متعددة
لا يقال الضروري في تحقق الدور ان يكون شيئا واحد بالقياس الى الاخر مفتقر
او مفتقرا اليه من جهة واحدة وبعد ذلك يجوز ان يكون له الامكان من حيث انه مفتقر
والوجوب من حيث انه مفتقر اليه لانا نقول من البين ان الامر ليس كذلك
ضرورة ان في استلزام العلة للمعلول وعدم استلزام المعلول للعلة حيثية
العلية والمعلولية ملحاة وان مناط الوجوب والامكان هو بعينه مناط العلية
والمعلولية **قوله** ولك ان تحملها الخ اه وذلك بان يكون وصف المفتقر اليه ا
لمفتقر بالوجوب والامكان من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه وقد عرفت
انه لا حاجة الى ذلك فان المعنى الثاني صحيح بل اصح **قوله** وانما لم يرد الخ اه الجواب
الاول جدلي ان الافتقار لا يختص بالوجود الخارجي والجواب الثاني تحقيقي
فان قيل اللزوم نسبة لا يتصور الا بين الشيئين فلا يكون بين الشيء ونفسه
وكل من اللازم والملزوم من جهة كونه ملزوما للاخر وجب على الاخر من
جهة كونه لازما له امكن قلت في صورة التلازم المحض يمكن نسبة كل من المتلا
الى نفسه وكذا نسبة كل منهما الى الاخر بالوجوب والامكان بان يكون بينه وبين
نفسه تغاير اعتباري بخلاف الدور فانه لا دور الا مع اتحاد الجهة والحيثية مع ان
ذلك مبني على القول باللازم الاعم وقد مر مرارا انه في الحقيقة لازم للاعم وبهذا
يظهر لك ان لزوم الشيء لنفسه على انحاء الاول ان يكون بينها لزوم محض والثاني ان يكون
بينهما افتقار بدون الدور والثالث ان يكون بينهما افتقار مع الدور وما يمكن منها
هو النحو الاول والثاني بان يكون بينها تغاير اعتباري لكن في النحو الثاني بعض العلل كا

الفاعلية لا يمكن ان يكون علة لنفسه اصلا على ما يشهد به الحدس الصائب
قوله بان غنى بالافتقار اه لا يخفى ان الافتقار معنى بديهى يقابله الاستغنا
ويعلمه كل احد كما سبق فى صدر هذا الموصد وهو ليس نفس امتناع الانفكاك
لا مطلقا ولا مع وصف التاخر بل منشاء له الا ترى انه يتصور الاحتياج ولا يخطر
امتناع الانفكاك **قوله** وان اريد بالافتقار اه لا يخفى ان مبنى الدليل المرضى
ليس مجرد لزوم افتقار الشئ الى نفسه حتى يلزم عليه ما يلزم على الدليل ا
لغير المرضى ليس فى الدليل المرضى الا ابطال افتقار الشئ الى نفسه سواء
اريد بافتقار امتناع الانفكاك مع وصف التاخر اولا **قوله** فان قيل لا يلزم
اه لا يخفى ان العلة اذا كانت بحسب الوجود فقط كالفاعل لا يمكن ان يوجد
المعلول الا ان يوجد العلة معه على ما يقتضيه معنى العلية فهذا السوال
بعد القول بالعلية لا يخلو عن الركاكة مع انه يلزم منه الوجوب بلا ايجاب
او ايجاب بلا موجب **قوله** ولتسلسل اه اى يلزم ايجابات غير متناهية
فى وجود واحد وهو باطل بالضرورة فلا يرد انه دعوى ما لم يثبت بعد لان
الكلام فى بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل **قوله** لان موجد ا
لكل اه تحقيقه ان الكلية والجزئية بالذات للكم المنفصل وبالعرض لغيره
فايجاد الكل فى الحقيقة يرجع الى افاضة الكثرة والعدد على الطبيعة المشتركة
وذلك لان الاختلاف على نوعين الاول بحسب الحقيقة والثانى بحسب العدد
والكلية والجزئية هما فى المختلفات العددية من حيث انها مختلفات عددية
وكان العدد بالذات والمختلفات لحسبة بالعرض ولو اعتبر فى المختلفات
بحسب الحقيقة كان باعتبار الاختلاف العددى فحقيقة ايجاد المختلفات
العددية من حيث انها مختلفات عددية افاضة الكثرة على طبيعة اى تكثير تلك

المقصد السابع فى مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل

المقصد الثامن فى التسلسل

الطبيعة

الطبيعة فايجاد الكل هو بعينه ايجاد الاجزاء وبهذا يسقط ما يتراءى وروده من
ان ايجاد الكل الكان غير ايجادات الاجزاء فيجوز ان يكون موجده غير موجدها
وان كان نفس ايجاداتها فلا يكون الكل شيئا واحدا بل عين الاجزاء بالاسر
ويكون موجده عين موجدها وبهذا ثبت ان لا مؤثر ولا موجد فى الوجود الا الله
تعالى وبهذا يظهر دليل اخر على الواجب لذاته وهو ان نقيض الكثرة بالاسر ليس
الا ما هو واحد لذاته لان الواحد بالوحدة الزائدة من جملة الكثرة ولا شئ
ان الواحد لذاته ليس الا واجبا لذاته وبعبارة اخرى هذا العدد الغير المتناهى امر
اعتبارى موجود فى نفس الامر فلا بد له من منشاء الانتزاع والاتحاد بالاسر كثرة
محضة لا حقيقة لها فلا يصلح ان يكون منشاء لانتزاعه فيكون فى خارج السلسلة
حقيقة من حيث افاضتها هذا العدد على طبيعة **قوله** الوجود منشاء الانتزاع
هذا وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق **قوله** وانها اى تلك العلة الخارجة
اه لا يخفى ما فيه من المصادرة لان ثبوت العلة الخارجة يتوقف على نفى العلة الداخلة
عن كل واحد من الاجزاء والحق ان هذا البرهان لاثبات الواجب لذاته وحصر
الفاعلية فيه تعالى وهذه المقدمة ملغاة ولعل المقصود من ايرادها ان يثبت
تناهى السلسلة المفروضة لكن اثباته ههنا لا يخلو عن صعوبة فتامل **قوله**
وايضا اذا لم يستند اه فيه انه يجوز ان يكون لذلك الجزء فاعل وشرط ويكون الفاعل
خارجا عن السلسلة والشرط داخلا فيها فلا يلزم ان يكون ذلك الجزء طرفا لتلك
السلسلة لا يقال الكلام فى العلل الفاعلية فيكون ذلك الجزء طرفا لها ويلزم
انقطاعها لانه يرجع هذا الوجه الى الوجه الاول لانا نقول ح يلزم خلاف المفروض
فيرجع هذا الوجه الى الوجه الاول وبهذا ظهر ان هذا الدليل بالتقرير المذكور لا
يبطل التسلسل مطلقا بل التسلسل فى العلل الفاعلية **قوله** لم يكن لها مجموع موجود

فى شئ من الازمنة اه لا يخفى هذا مبنى على ان الاعدام اللاحقة الزمانية اعدام
كما هو المشهور عند الجمهور والا فلا يلزم من سلب وجود المجموع فى شئ من الازمنة
سلب وجوده مطلقا فانه يجوز ان يكون وجوده فى جميع مجموع الازمنة قوله يعتبر
تارة اه ههنا اعتبار اخر وهو ان يعتبر الاحاد معروضة للماهية وهى بهذا الاعتبار
ايضا امر وحدانى كما مر تحقيقه فى مبحث الوحدة والكثرة قوله والجواب ان المراد هو ا
لمعنى الثانى اه انت تعلم ان المعنى الثانى ليس له حقيقة ووجود غير حقايق الاحاد
ووجوداتها فلم يكن لها علة غير عللها وتوقف غير توقفاتها فليس ههنا تعليل واحد
حتى يلزم تعليل الشئ لنفسه بل تعليلات متعددة فى كل تعليل يتغاير العلة
والمعلوم والاشتباه انما وقع بين تعليل الاجزاء بالاسر وبين تعليل المركب منها
المغاير لها وهو على الاول تعليلات متعددة وعلى الثانى تعليل واحد فالصواب فى ا
لجواب اختيار المعنى الثالث اى المجموع المعروض للماهية واثبات هذا المعنى و
بيان مغايرته للمعنى الثانى اى الاحاد المحضة قال ناقد المحصل فى ذلك الاشيا
التى كل واحد منها متقدم على الشئ يمتنع ان يكون نفس المتاخر وهو كما ترى
لا يخلو عن ضرب من المصادرة وكذا ما قال بعض الفضلاء ههنا ان احتياج الكل
غير احتياجات الاجزاء غير امكاناتها فيكون له وجود غير وجوداتها فالاولى ان
يقال حقيقة واحدة من حيث انها معروضة للهيئة كما مر بيانه فيكون العدد
احاد من حيث انها معروضة لها ولا شك ان العدد امر اعتبارى موجود فى نفس
الامر فكذا المعدود من حيث هو معدود موجود فيها سواء كان موجودا فى
الخارج بناء على ان كل جزء موجود فيه اولا لكونها امرين اعتباريين لا يضر ا
لمقصود لان الامر الاعتبارى كالموجود الخارجى يحتاج الى العلة وبه يندفع
الشبهة المشهورة وهى انه على ذلك التقدير يلزم من وجود اثنين وجود

دفع شبهة مشهورة

الامور

الامور الغير المتناهية فانه اذا تحقق الاثنان تحقق الثلث الذى احدها
هو مجموع الاثنين وان تحقق الثلث تحقق الاربع الذى احدها هو مجموع ا[لثلث]
وهكذا لان ما يلزم هو اللاتناهى فى الامور الاعتبارية لان فى الرابع اعتبار ا
لاثنين الاولين مرتين وفيما بعده اعتبارهما بمرات وهوية الاعتبارية وهو
غير مستحيل لا يقال هذا المجموع المغاير للاحاد المحضة لا يحتاج الى علة غيرها
وغير عللها بل يحصل بعدها على سبيل الاستتباع لانا نقول الشئ يحصل استتباعا
بان يتعلق التاثير الذى هو للمستتبع له بالذات بذلك الشئ بالعرض ولا
شك ان تاثير الاجزاء تاثيرات متعددة لا يمكن ان يتعلق بالمجموع الذى
هو امر وحدانى ولو بالعرض مع ان الاستتباع يقتضى ان يكون للمتبوع
حقيقة محصلة وحدانية وايضا قد عرفت ان الحقيقة العددية هى الكل
بالذات وهى قبل الاحاد المحضة فان الانسان مثلا يتعدد ولا ثم يصير
افرادا فكيف يكون مستتبعا لها وبه يندفع منع الخزيرد ههنا وهو انه
ان يحصل الكل بعد حصول الاخير على سبيل الاستتباع هذا والله الهادى
الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد قوله والجواب ان الكلام اه
لا حاجة الى ذلك لما عرفت ان ايجاد الكل هو بعينه ايجاد الاجزاء فان الكلام فى المركب ا
لعددى وايجاده انما هو ايجاد لوحداته فكذا ايجاد المعدود هو ايجاد لاحاده فعلى تقدير
ان يكون الجزء موجد الكل يلزم ايجاده لنفسه ولا يمكن ان يكون فى السلسلة المفروضة جزء
موجد لها بخلاف المركب من الواجب والممكن فانه ليس مركبا فى الحقيقة لان الكل الذى
فيه منتف بانتفاء الوحدة العددية فى احد جزئيه اى الواجب فانقلت من المعلوم
ان المركب محتاج فى الوجود الى الاخر فكيف يكون ايجاده نفس ايجاده قلت هذا انما
هو فى المركب الخارجى كالمركب من المادة والصورة دون المركب العددى فان اشتباه

الى الاجزاء انما هو فى التاليف فقط كما اشرنا اليه فى فواتح هذا المرصد فتدبر **قوله** وبهذا
تبين بطلان ما قد قيل الخ هذا الاشكال ليس باختيار الشق الثانى من الدليل كما يدل
عليه كلامه من فان ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية ليس داخلا فى السلسلة
لامتناع تركب العدد من الاعداد بل هو اختيار الشق الثالث منه ويدفعه ما قلنا
واما ما ذكره من فلا يدفعه اذ لهذا القائل ان يقول ان اردتم بالعلة المستقلة للكل
ما يكون بنفسه علة موجدة له ولكل من الاجزاء فلا نم ان يكون للكل علة كذلك وان
اردتم بها ما لا يكون **قوله** الاجزاء خارجية عنه فنمنع لزوم توارد الموجدين على
شئ واحد من الاجزاء فانه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية
علة للكل ولا يكون بنفسه علة لشئ من الاجزاء بل مشتملا على عللها فان قلت هذا
يبطل تناهى العلل الفاعلية كما يبطل لاتناهيها فان علة جميع هذه العلل ليست
نفسها ولا داخلة فيه ولا خارجا عنه بعين ما ذكر قلت هب ان الامر كذلك فان
هذا الدليل يدل على ان الممكنات باسرها متناهية كانت او غير متناهية
مستندة الى الواجب تعالى ابتداء كما مرت الاشارة اليه وذلك حق لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه **قوله** انما يجرى فى التسلسل الخ وذلك لان مبدء هذه
السلسلة علة محضة كما ان مبدء سلسلة العلل معلول محض فيجوز ان يكون
العلة المحضة اى الواجب علة لتلك السلسلة فلا يلزم علية الشئ لنفسه ثم
التسلسل فى المعلولات انما هو على تقدير اجتماعها فانها اذا كانت متعاقبة
يكون غير متناهية بمعنى انها لا يقف عند حد قد سنح لى فى هذه الاوان برهان
شريف ان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية كان لكل واحد منها وجود فى
ضمن وجود الكل مقابل للعدم فى ضمن عدم الكل ولا شك ان هذا النحو من الوجود
ممكن فلا بد له من علة وهى ليست فى هذه السلسلة فان كل واحد منها فى

هذا النحو

هذا النحو من الوجود فى مرتبة واحدة فيكون لها مبدء خارج عنها فلا يكون
اللاتناهى فى العلل والثانى لو تسلسلت العلل الى غير النهاية يلزم ان يحصل ما
بالعرض من غير ان يحصل ما بالذات لان المعلول لازم للعلة المستقلة وقد قررنا
فى موضعه ان الجعل اللازم هو بعينه جعل الملزوم متعلق اولا وبالذات بالملزوم
وثانيا وبالعرض باللازم **قوله** اى مساوية لها الخ وذلك لانا نعنى بالمساواة وقوع كل
واحد من احدى السلسلتين بازاء واحد من السلسلة الاخرى وبالزيادة والنقصان
عدم ذلك الوقوع فلا يمكن ان يتحقق التساوى مع الزيادة والنقصان كيف ولو تحقق
يلزم اجتماع النقيضين **قوله** وقد نقض هذا الدليل انت تعلم ان للعدد وجودين
محض لا يترتب عليه الاثار ووجود ذهنى يحذو حذو الوجود الخارجى فى ترتب
الاثار فهو بحسب وجوده الاول متناه ومنقطع بانقطاع الاعتبار باتفاق الحكماء
والمتكلمين وبحسب وجوده الثانى نفس المحدود من جهة انه يصح انتزاعه
عنه وهو عند المتكلمين ايض متناه وعند الحكماء وان كان غير متناه لكن على
تقدير عدم ترتيبى الوضعى والطبيعى لا ترتب فيه فتباعدت بالعدم تعين
مورد الانتزاع فلا يجرى التطبيق فيه لانهم اشترطوا الترتيب فى اجزائه وعلى تقدير
الترتب الوضعى والطبيعى يتعين مورد الانتزاع ويحصل له الترتيب العددى
فيجرى التطبيق فيه بحسبه كما يجرى بحسب ترتيبى الوضعى والطبيعى هذا و
دليل اخر قريب المأخذ من دليل التطبيق وهو ان الكل سلسلة غير متناهية
الوفا غير متناهية وفى تلك الالوف احاد غير متناهية وفى هذه الاحاد الوف
غير متناهية وهكذا قيل كان بازاء كل واحد من سلسلة الكل سلسلة غير
متناهية ام لا فعلى الاول يلزم ان لا يشتمل سلسلة الكل على سلاسل غير
متناهية وعلى الثانى يلزم تناهى تلك السلاسل وهو يستلزم تناهى

سلسلة الكل ودليل الاخر وهو ان كل سلسلة غير متناهية فيها الوف غير متناهية
يمكن اخراج الاحاد الغير المتناهية عنها متصلة بان يكون اول الاحاد اول ا
وثانيها ثاني السلسلة وهكذا فروده ان نسبتها الى السلسلة كنسبة الجزء الى
الكل واخراج عن الكل باى نحو كان ممكن فاما ان يكون ابتداء السلسلة بعد ا
لاخراج ما كان قبله اولا والاول ظاهر البطلان والثاني يلزم منه ان يكون ابتداء
السلسلة انتهاء الاحاد فيكون الاحاد التي فرضت عدم تناهيها متناهية
فيكون السلسلة متناهية فتامل **قوله** اذ ليست مجتمعة اه لا يخفى انه
لا يلزم من عدم اجتماع الاحاد في زمان عدمها مطلقا فان كل واحد منها
موجود في زمانه وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل
سلب الوجود في الزمان الثاني وكذا العدم السابق ليس سلب الوجود مطلقا
بل سلب الوجود في زمان الاول فالتطبيق يجرى بين الاحاد المترتبة الغير ا
لمتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة والقول الفيصل ان العدم السابق
عدم مطلقا بحدوث العالم والعدم اللاحق غيبوبية زمانية وليس عدما
حقيقيا لان دفع الشيء بعد ثبوته عن نفس الواقع مح يحكم به النظر الصحيح
فاللازم ههنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان وما في قوله
انه لابد ههنا من التقدم والتاخر اما وضعا او طبعا وهما من الاضافات
المكررة فيجب اجتماعهما واجتماع موصوفيهما في وجود ذلك الوجود ليس
الا الوجود الخارجي لعدم انتفاء الوجود الذهني الاجمالي في التطبيق وانتفاء
الوجود الذهني التفصيلي مطلقا كلام خال عن التحصيل لان ذلك الوجود هو
الوجود الخارجي في نفس الواقع والمتقدم والمتاخر مجتمعان في هذا الوجود
فان كلا منهما موجود بهذا الوجود في زمانه وكونهما من الاضافات المكررة لا

يستدعى ان يكونا في زمان واحد بل ان يكونا في الواقع معا الا ترى ان العلل غير
متناهية والعلة متقدم على معلوله بحسب الوجود الخارجي وهما لا يجتمعان في زمان
واحد وتحقيقه ان ما لابد في التطبيق هو التقدم والتاخر بمعنى منشاء الانتزاع وهما
لا يلزم ان يكونا مجتمعين في الزمان بل في الواقع وكذا ما ظن ان في ربط الحادث بالقديم
لابد من التسلسل على سبيل التعاقب لان القديم ليس علة تامة للحادث والا
يلزم التخلف فيكون مع شرط حادث وننقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية
ساقط عن درجة التحقيق لان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية كما مر بيانه
فالقديم علة تامة للحادث ولا يلزم التخلف لامتناع وجوده في الازل لا يقال على تقدير
التعاقب لا يحتاج الى الترتيب وانما يحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقق التقدم وا
لتاخر الزمانيين بين الاحاد المتعاقبة ولو بالفرض لانا نقول التطبيق يجرى فيها من
حيث انها مجتمعة بحسب الوجود في نفس الواقع ولا شك انها بهذه الحيثية لا
يلحقها التقدم والتاخر الزمانيين فان قلت هذا حكم التطبيق في الزمانيات فما
حكمه في الزمان على تقدير ان يكون بنفسه موجودا في الخارج لا برسمه الذي
هو الان السيال فقط فانه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم والتاخر لذاته قلت حكم التطبيق
انه على ذلك التقدير يجب ان يكون من حيث التغير متناهية محدودا بحد لجريان
التطبيق فيه اما ممتنع التجاوز من ذلك منقطعا عنه كما في الجانب الماضي فيكون من حيث
الثبات ايض متناهيا في هذا الجانب او ممكن التجاوز عنه من غير منقطع عنه كما في الجانب
المستقبل فيكون من حيث الثبات غير متناه في ذلك الجانب ولا يجرى فيه التطبيق لما
عرفت فتدبر جدا فانه دقيق وبالتدبر حقيق **قوله** لجواز ان يقع اه فيه اشارة
الى ما ذكره بعض المحققين ان السلسلتين المفروضتين لا شك في ازدياد احدهما
على الاخرى من الطرف المتناهي فاذا طبقناهما في صورة الترتيب ينتقل الزيادة الى

ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست فى الاوساط لانا نفرض كلا
من الاحاد بازاء سابقها بمرتبة فلا يبقى فى البين زيادة لاحدهما على الاخرى لاتساق
النظام فلو لم يكن من الطرف الاخر لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا واما اذا لم يترتب
الاحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط اذ ليس لهما نظام متسق حتى يلزم انتقال
الزيادة الى الطرف كما فى الصورة الاولى والحاصل ان احاد السلسلتين على تقدير
الترتيب بتعين عند العقل اجمالا فاذا انطبقناهما لتطبيقها عقليا اجماليا ينتقل الزيادة
من جانب التناهى ولا ينفى فى البين للاتساق والانتظام وبالضرورة يكون فى جانب اللاتناهى
فاظن ان الزيادة انتقلت من الطرف الى الوسط ولا يبلغ اقصى الحدود بل لا يزال ينتقل
ويتردد الى الاوساط حتى ينقوم احتمال الوهم وينقطع عمل التطبيق وح يقع الزيادة فى ذلك
الحد ويعتبر فى تلك المرتبة فهو من بعض الظن ثم اللازم فى التطبيق ما ينتظم به الاحاد و
يتميز به عند العقل سواء كان ذلك الترتيب او بغيره كاللزوم المحض فيمكن اجراء البرهان
فى كل سلسلة غير متناهية سواء كانت مترتبة او غير مترتبة فان كل مجموع غير
متناهية فان كل نفسه اذا اسقط عنه واحد وهذا المجموع يستلزم نفسه اذا اسقط
عنه واحد الخ وهكذا ذلك كما تراه لا يبنى على تركب العدد بما دونه من الاعداد فتامل
ولا تغفل **قوله** لقيامه وجريانه اه قد عرفت فى التطبيق لا بد من الاجتماع بحسب الوقع
الا بانه لا يتصور بين المعدومات الصرفة نعم الاجتماع بحسب الزمان ليس بلازم وكذا
لا بد من الترتيب والا لا يتعين الزيادة فى الطرف الغير المتناهى **قوله** من جانب العلل
اه زاد ذلك لان زيادة الكل على المحصور بين الحاصرين من الجانبين هى باثنين لا بالواحد
فان المعلول الاخير وعلة ما داخلتان فى الكل وخارجتان عن المحصور **قوله** لكن جميع
القوة القدسية اه وذلك لان كل علة فرضت من العلل كان ما بينها وبين المعلول الاخير
متناهيا فمن اين حصل غير المتناهى فعلمنا ان هناك علة هى طرف السلسلة وان

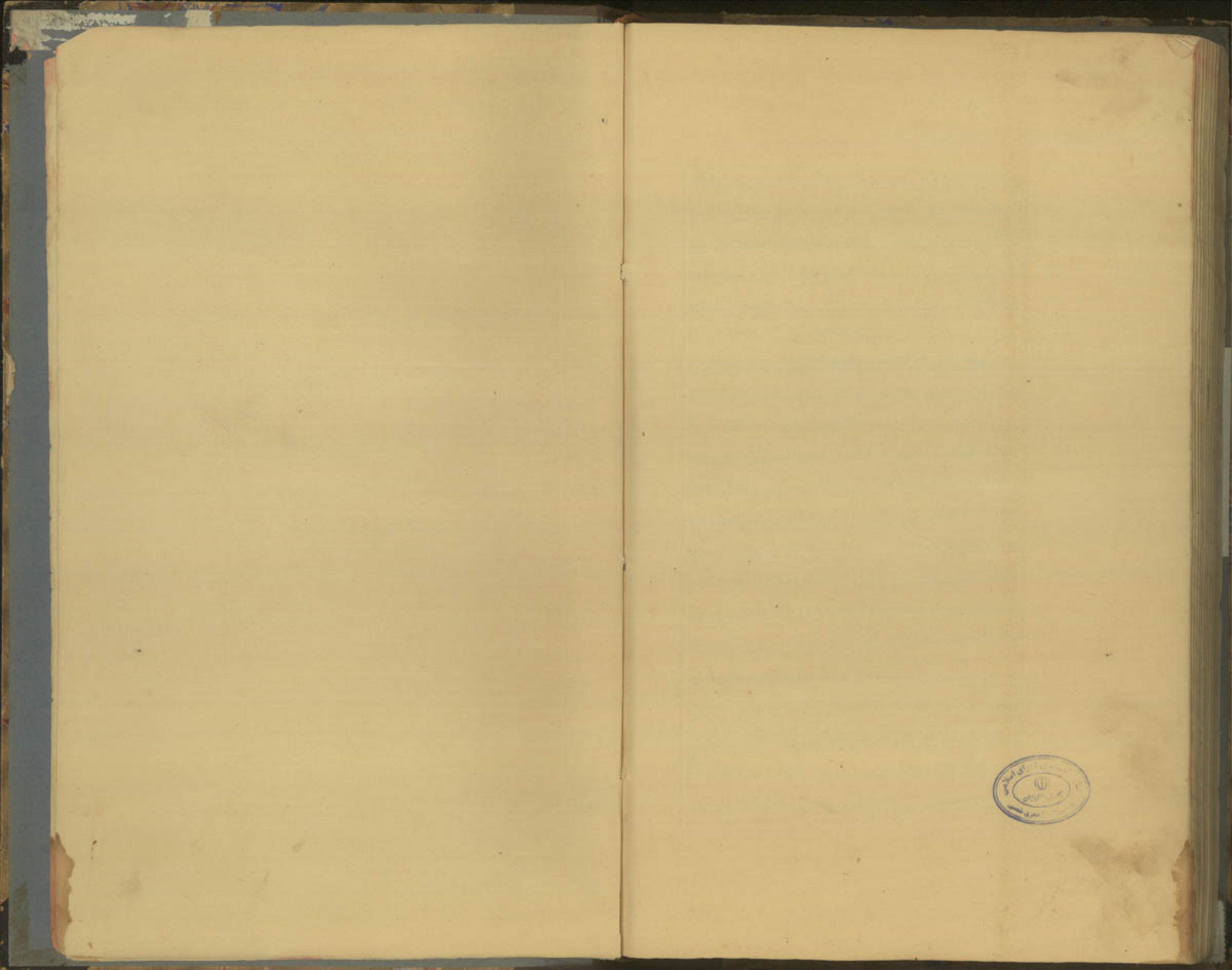
لم يتعلق عندنا تلك العلة فيكون الكل متناهيا وقريب من ذلك انها ان وصلت الى
الى غير النهاية يلزم المحصور ان لم يحصل المطلوب ولا يخفى عليه قوله على تقدير اللا
تناهى متناهيات غير متناهية لا متناهية ولا وصول الى النهاية لا وصول الى
غير النهاية والحق ان ذلك خارج عن طور النظر نعم ما قال بعض المحققين هذه المقدمة
اى توسط الكل بين المبدء واحد ليس اجلى من المطلوب حتى يثبت او بينه به بل
يكاد ان يكون عينه او لا معنى للانتهاء الا احاطة النهاية وقد سنح لى فى سابق الزمان
برهانان على بطلان التسلسل يثبت بها كثير من المطالب العالية الاول ان وجود
الممكن اى الوجود الذى به موجودية وجود قائم بنفسه وواجب لذاته لانه ليس
قائما بالممكن على وجه الانضمام والا يلزم تاخره عن نفسه ولا على وجه الانتزاع
والا يلزم حين انتزاع الوجود المصدرى انتزاع الخ بل انتزاعات غير متناهية
والثانى لا بطبيعة الوجود المشتركة بين الوجودات الخارجية والذهنية
من منشاء الانتزاع وذلك المنشاء موجود ليس لوجوده منشاء الانتزاع ا
لاخر غيره لانه منشاء لانتزاع الوجود المطلق فيكون واجبا لذاته **قوله** اى
لزاد عدد المعلولية على عدد العلية فى هذا التفسير بينه على ان اللازم نفس
الزيادة لا لزومها او اشارة الى ان المراد ليس ذات العلة والمعلول مطلقا بل من
حيث صحة لانتزاع العلة والمعلولية عنهما فان العلية والمعلولية كما يطلقان على
الوصفين المصدريين الانتزاعيين يطلقان على الموصوفين من حيث انهما متصفان
باتصاف انتزاعى ولا شك انه كما امتنع الزيادة فى العلية والمعلولية المصدريتين
فكذا فى المتصفين بها من حيث انهما متصفان وبهذا يندفع ما اورد ان العلية
والمعلولية اعتباريان عقليان منقطعان بانقطاع الاعتبار وان اعتبر ذات
العلة والمعلول فان لم يعتبر الاضافة معهما لم يجر الدليل وان اعتبر صاد

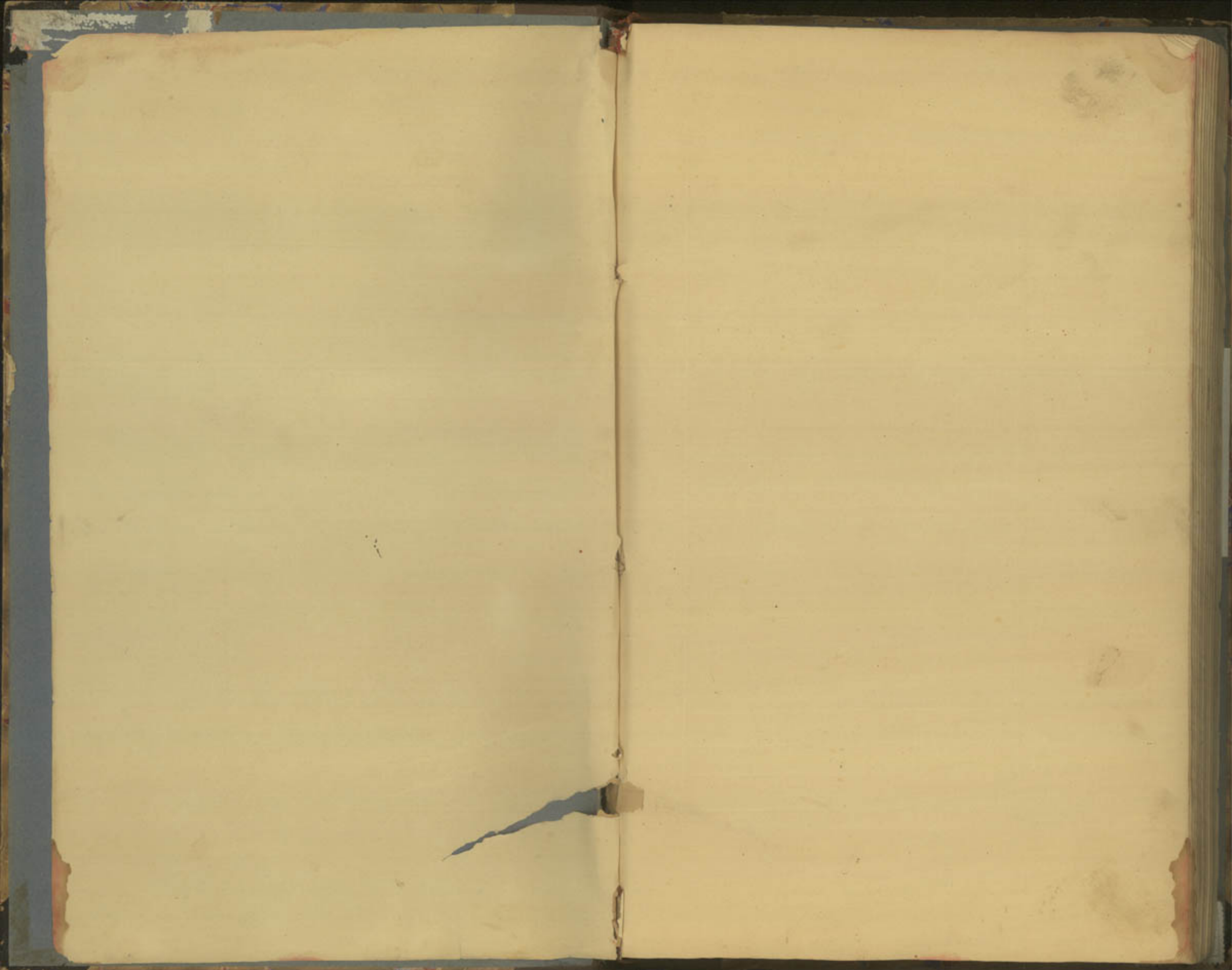
بالاعتبارين واما ماتوهم ههنا من ان المعلولية الاخيرة لتضايف العلية الحق
فوقها وهكذا الى غير النهاية فظاهر السقوط لان اللازم هو زيادة احد المتضايفين
على الاخر ولزومه بين فانا نعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض الى غير
النهاية علة ومعلول **قوله** وهذا الوجه الخ فيه اشارة الى ان هذا البرهان
لا يجرى فى التسلسل من الجانبين وذلك لانا اذا اخذنا من هذه السلسلة متصاعدا
فتصاعدنا او علة فتنازلها يحصل على كلا التقديرين سلسلة متناهية من
جانب غير متناهية من جانب اخر فيجب ان يكون فى السلسلة العلل من
هاتين السلسلتين علة لا يكون معلولا وفى سلسلة المعلولات معلول لا
يكون علة لتبادى عدد العلية والمعلولية الا ترى ان السلسلة المتناهية
من الجانبين اذا اخذنا من وسطها علة ومعلولا يحصل سلسلتان ان
اسقطنا العلة المحضة من سلسلة العلة والمعلول المحض من سلسلة المعلول
زاد احد المتضايفين على الاخر فكما انه لابد فى هاتين السلسلتين من العلة
المحضة والمعلول المحض لتساوى العلية والمعلولية كذلك لابد فى سلسلتين
الغير المتناهيتين هذا وقد سنح لى فى اوان التحصيل يبنى على بطلان التسلسل
وهو ان كل سلسلة غير متناهية فيها الوف غير متناهية يمكن اخراج الالف
الغير المتناهية عنها متصلة بان يكون اول الاحاد اول السلسلة وثانيها ثانى
السلسلة وهكذا ضرورة ان نسبتها الى السلسلة نسبة الجزء الى الكل واخراج
الجزء من الكل باى نحو كان ممكن فاما ان يكون ابتداء السلسلة بعد الاخراج
ما كان قبله اولا والاول ظاهر البطلان والثانى يلزم منه ان يكون ابتداء السلسلة
انتهاء الاحاد فيكون الاحاد التى فرضت عدم تناهيها متناهية فيكون السلسلة
متناهية فتامل ومن سوانح الوقت برهان على ابطال التسلسل سميته

بالعروة

بالعروة الوثقى وهو انه لو حدث سلسلة غير متناهية بان وجد كل منها بالغير
لوجود الاخر لكانت بحسب هذا الوجه ممكنة والممكن ما لم يجب لم يوجد فيلزم
وجوب لا بالذات ولا بالغير فافهم واستقم **قوله** وبالجملة الخ فيه اشارة الى
ان هذا البرهان فى افراد الانواع المتولدة متصاعدة متنازلة فيكون فى كلا الجانبين
متناهية فافهم وتامل تمت الكتاب بعون الله الوهاب

فى ليل السبت من شهر جمادى الاول سنة ١٣٢٨ الحمد لله ... وسلم
على عباده الذين اصطفى اما بعد فبشرى لكم ايها العلماء الفحول الان قد تم
الكتاب الذى اودعت فى درج الفاظه جواهر المعانى الساطعة وشحنت
بحقق عباراته لالى المضامين الباهرة المشيد بقواعد عقائد الاسلامية
المؤسس لبنيان دين افضل المرسل سيد الانام المعروف **بحاشيه مير
زاهد** فى علم الكلام والعقائد من تصانيف قدوة العلماء اسوة الفقهاء الفاضل
اللمعى المولوى **محمد زاهد** بن مولوى **محمد اسلم** الحسينى الهروى
هذه حواش متعلقة على فن **الامور العامة من شرح المواقف** فى يد
احقر وافقر خلق الله وقن العلماء وخادم الطلبة الراجى الى رحمة ربه
الغنى والغفور عبد الفتاح بن فضايل ... اخند ملا مصطفى ساكن قريه
در قرار من قراء دار النصرة هرات ١٣٢٨







کتابخانه مجلس شورای اسلامی